



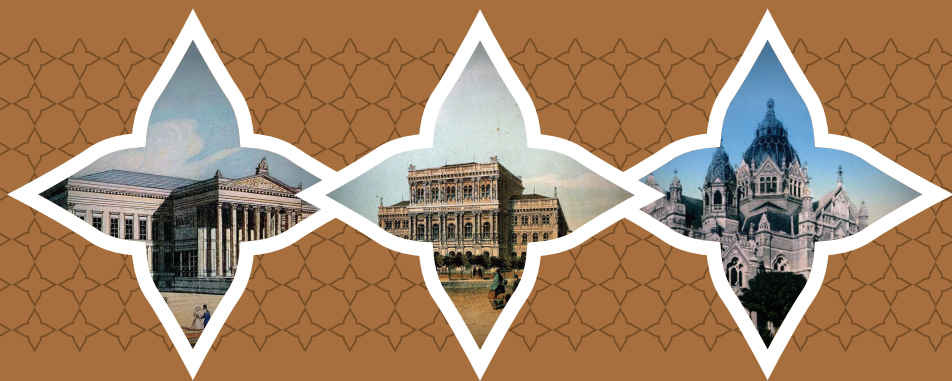
MAGYAR TÖRTÉNELMI
EMLÉKEK

ÉRTEKEZÉSEK

Tanulmányok a nacionalizmus
kultúrtörténetéből

2.

NEMZET, FAJ, KULTÚRA A HOSSZÚ 19. SZÁZADBAN MAGYARORSZÁGON ÉS EURÓPÁBAN



MTA
Bölcsészettudományi
Kutatóközpont
Történettudományi
Intézet

NEMZET, FAJ, KULTÚRA
A HOSSZÚ 19. SZÁZADBAN MAGYARORSZÁGON
ÉS EURÓPÁBAN



MONUMENTA HUNGARIAE HISTORICA

DISSERTATIONES

Redigit:
PÁL FODOR

Studia ad historiam culturalem nationis fovendae 2.

Redactor a quo subseries:
PÉTER DÁVIDHÁZI ET GÁBOR GYÁNI



Institutum Historicum Sedis Centralis
Studiorum Philosophicorum
Academiae Scientiarum Hungaricae
Budapestini, 2016

MAGYAR TÖRTÉNELMI EMLÉKEK

ÉRTEKEZÉSEK

Tanulmányok a nacionalizmus kultúrtörténetéből 2.

NEMZET, FAJ, KULTÚRA

A HOSSZÚ 19. SZÁZADBAN MAGYARORSZÁGON ÉS EURÓPÁBAN

Szerkesztők:

Hörcher Ferenc, Lajtai Mátyás és Mester Béla



MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Történettudományi Intézet
Budapest, 2016

A kötet az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok támogatásával
készült (K 108670 sz.)



© A szerzők, 2016
© MTA BTK, 2016

ISBN 978-963-416-032-8
ISSN 2416-1144

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás,
a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát,
az egyes fejezeteket illetően is

TARTALOM

Nacionalizmustörténet, filozófiatörténet, tudománytörténet (MESTER BÉLA)	7
NEMZET ÉS FILOZÓFIA	
MÉSZÁROS ANDRÁS: A nemzeti filozófia eszméje a magyar és a szlovák filozófiában a 19. században	15
OLAY CSABA: Implicit regionális és explicit nemzeti identitás	28
FÓRIZS GERGELY: A nemzet kategóriájának megjelenése a magyar esztétikai diskurzusban. Szentmiklóssy Alajos és Müller Godofréd példája	58
MESTER BÉLA: A 19. századi nemzet mint filozófiai program	71
NEMZET ÉS FAJ	
KONRÁD MIKLÓS: Zsidó nemzet, nép, felekezet, faj? Keresztény meghatározások és neológ önmeghatározások a reform- és dualizmus kori Magyarországon	93
KOVÁCS GÁBOR: Faj, nemzet, nemzetkarakter – természet versus történelem (Eszmetörténeti vázlat)	115
BRETTER ZOLTÁN: Dr. Wilson. Woodrow Wilson fajról és progresszivizmusról	129
NEMZET ÉS KULTÚRA	
HÖRCHER FERENC: Intézményalapítás és polgári kultúra. A Széchenyiek útja a főúri mecenatúrától a <i>Bildungsbürger</i> eszményéig	147
VÖLGYESI ORSOLYA: Erdély kérdése és a hazai nyilvánosság az 1830-as években	178
VELKEY FERENC: Nemzetértelmezések/hungarus-érvek a „Sprachkampf” két vitahelyzetében. Párhuzamok és eltérések Széchenyi és Szontagh kísérleteiben	192
DEMETER M. ATTILA: Politikai nemzet versus nemzetiség – 1848, 1861, 1868	238

ESETTANULMÁNYOK EURÓPAI KONTEXTUSBAN

BERKES TAMÁS: A szláv összetartozás eszméje az 1848 előtti cseh kultúrában	263
BÉKÉS VERA: A 'nyelvrokonság' terminus fogalomtörténeti fordulatai a 18. századi magyar nyelvtudomány történetében	284
GÁNGÓ GÁBOR: „A jóság diadalútja.” A leibnizi eszmény Pauler Ákos politikai metafizikájában	305
Abstracts	315
Szerzők	329



Nacionalizmustörténet, filozófiatörténet, tudománytörténet

A kötetet alkotó tanulmányok a sorozat más, már napvilágot látott és még tervezett köteteiben szereplő írásokkal együtt a *Művészetek és tudomány a nemzetépítés szolgálatában a 19. századi Magyarországon* című, az MTA BTK Történet-tudományi Intézetében futó kutatási projekt keretében jött létre (OTKA/NKFI K 108670). A projekt interdiszciplináris kutatócsoportjának tagja az MTA BTK Filozófiai Intézetének négy munkatársa – Gángó Gábor, Hörcher Ferenc, Kovács Gábor és Mester Béla –, akik a kutatás filozófiatörténeti, illetve általában a korabeli teoretikus reflexiókat érintő szálán munkálkodnak (jelen kötetben mind a négyük írása szerepel). A 19. századi tárgyú filozófiatörténet és nacionalizmustörténet érintkezési pontjai nyilvánvalóak: a filozófia intézményrendszerének kialakulása – hasonlóan a tudományok és művészetek más területeihez – Kelet-Közép-Európában a kulturális nemzetépítési folyamat részeként jött létre; a tárgyidőszakban válnak explicitté a magyar nyelven művelt filozófia pusztja létének a terminológia tudatos fejlesztésére és a szakmai közélet szerkezetének átalakulására vonatkozó következményei. E kézenfekvő érintkezési pontok ellenére a kérdés fölvetése és a téma tárgyalása nem szokványos a magyar filozófiatörténetészek között. E sorok írójának véleménye szerint ennek oka a *nemzeti filozófia* terminusa, amely a feldolgozandó korszaknak a jelen kutatás szempontjából az egyik kulcsfogalma. E fogalom azonban a filozófiai életben szalonképtelenné vált, részint a 20. századi nemzeti alkatdiskurzus témáival való érintkezés következtében („magyar észjárás”), részint a filozófiai gondolkodás mindenkorinak önértelmezésének azon axiómájából eredően, mely szerint a filozófia tárgyai mindig az egyetemes igazságok, így az egyes nemzeti kultúrák partikularitásaihoz nincs, nem is lehet köze.

A korszakkal és a térséggel foglalkozó filozófiatörténész számára azonban éppen az érdekes, hogy a magát kiváltképpen egyetemesként definiáló filozófia képviselője, a 19. századi magyar filozófus hogyan tudja újragondolni saját szerepét a kulturális nemzetépítés körülményei között, megváltozott nyelvi, kommunikációs és szellemi térben. A téma feldolgozása érinti a magyar filozófiatörténet-írás egyik alapvető módszertani kérdését is: a filozófia egyetemességéről szóló deklaráció és szakmai közmeggyőződés ellenére a magyar filozófia történeti kánonjába való bekerülésnek a mércéje általában a szerző részvétele a magyar kulturális nemzetépítésben, míg nemzetközi ismertsége, hatása, kapcsolatai másodlagosak maradnak. Több közelmúltbeli

és jelenleg is élő magyar és nemzetközi együttműködés, köztük a jelen kutatás tapasztalatából úgy tűnik, hogy saját diszciplínánk problémáinak egy részét is csak interdiszciplináris megközelítésben, a többi, szintén történeti jellegű társtudományra való kitekintés tapasztalatai alapján tudjuk megoldani. Ezért volt saját kutatási területeink művelése szempontjából fontos lehetőség, hogy a kutatásnak az MTA BTK Filozófiai Intézetében dolgozó résztvevői a projekt keretében saját diszciplináris szempontjaikat is tükröző konferenciát szervezhettek 2015. december 8-án, a jelen kötettel azonos címen. Az először a konferencia felhívásában megjelenő három kulcsszót – *nemzet, faj, kultúra* – Hörcher Ferenc és Kovács Gábor fölvetésére fogadták el a szervezők, azt hangsúlyozva ezekkel, hogy a három terminus 19. századi használatának és ezek egymáshoz való viszonyának a rekonstrukcióját tekintjük feladatunknak szervezőkként és előadókként, szerzőkként is; ezt a feladatot pedig a kutatócsoporton belülről és kívülről előadóként és szerzőként felkért kutatókkal együtt kell megkísértenünk. A konferencia felhívása szerint, mivel a 19. század a nemzetállamok fejlődésének kora Európában, e történeti helyzetben igen élénk diskurzus fejlődött ki a korban az államot alkotó vagy nem alkotó nemzetek/fajok/népek témakörében mind Magyarországon, mind térségünk számos országában. Ezzel a diskurzussal kívántunk foglalkozni, számba véve annak kulcsfogalmait, azok egymáshoz fűződő viszonyát és kapcsolódási rendjük módjait. Arra kerestük a választ, hogyan és milyen módon jelenik meg a nép, a nemzet és a faj fogalma a kor politikai, elméleti (filozófiai és tudományos), irodalmi, valamint hétköznapi nyelvi regisztereiben. Rövidebben: hogyan reflektál a kultúra a történelmi-politikai helyzetre, milyen hasonlóságot és különbséget mutatnak e beszédrendek e fogalmak használatában. A konferencia felhívásában és a rendezvény során még nem kellett külön hangsúlyoznunk a filozófiai megközelítés primátusát, hiszen a feladó intézményi címe, majd a rendező intézet neve egyértelművé tette ezt, a nyomtatott változat előszavában azonban nem fölösleges kitérni erre.

A kötetben a 19. századi nacionalizmustörténet átfogó narratívájához kapcsolódóan főként filozófiatörténeti és politikai eszmetörténeti tanulmányok kaptak helyet, néhány, egyes diszciplínák egyes korszakaira összpontosító tudománytörténeti írás mellett. A kutatás nagy témái közül a művészetek ezúttal háttérbe szorultak; metaszinten jelennek csak meg az esztétika történeti vizsgálata révén, illetve egyes irodalmi műalkotások kerülnek még elő, nem annyira esztétika értékeik, mint az eszmetörténet számára fontos tartalmuk okán. A filozófia, filozófiatörténet, politikai eszmetörténet és a tudománytörténet határai természetesen nem lehetnek élesek ebben a korszakban, hiszen más diszciplínákat művelő, más szakmai szocializáción keresztülment szerzők gyakran ugyanazon 19. századi műveket idézik, sokszor eltérő kontextusba állítva azokat. A kötet 14 tanulmányának szerzői között nem meglepő módon a filozófusok vannak a legtöbben (a már említetteken kívül Mészáros András, Olay Csaba, Bretter Zoltán, Demeter M. Attila és Békés Vera), ezenkí-

vül az egyik irodalomtörténész szerző, Fórizs Gergely is filozófiai diszciplína, az esztétika történetéről ír. A másik irodalomtörténész szerző, Berkes Tamás részben egy fontos bölcsészettudomány, a szláv filológia történetéről, részben a szláv népek ettől nem független politikai eszmetörténetéről értekezik, a három történész tanulmányíró (Konrád Miklós, Velkey Ferenc és Völgyesi Orsolya) változatos témákat és korszakokat érintenek.

A kötet első tanulmányblokkja a *nemzet és a filozófia* 19. századbeli fogalmainak érintkezését és kölcsönhatását részletezi. Mészáros András a magyar filozófiatörténetben sajnálatos módon ritkán megjelenő összehasonlító módszerrel a *nemzeti filozófia* századbeli kulcsfogalmának megjelenését veti össze a szlovák és a magyar filozófiatörténetben. Természetesen bármely más, az egykori Magyar Királyságban honos nagyobb etnikum kulturális nemzetépítési törekvéseivel való szinkrón összevetés hasznos lehet, ám a szlovák párhuzam vizsgálata különösen gyümölcsözőnek ígérkezik, legalábbis a filozófiatörténet terén. Ebben az esetben ugyanis az ugyanazon intézményes háttéren alapuló (latin nyelvű) iskolafilozófiai hagyományból párhuzamosan kinövő, majd ugyanabban az időben szétfejlődő nemzeti filozófiák összehasonlító vizsgálatáról van szó. Mészáros András elemzi a szlovák hegelianizmusnak a magyarétól eltérő szerepét a kialakuló nemzeti gondolkodás rendszerében, és érinti azt az általában mellőzött aspektust is, hogy a század szlovák gondolkodói a korabeli magyar fejleményekre figyelve, sokszor kifejezetten azokra reagálva alakították ki álláspontjukat. Komparatív elemzése haszonnal jár a magyar hegelianizmus és a vele konkurens, a skót *common sense* hagyományt követő magyar egyezményes filozófia viszonyának megítélésére nézve is. Olay Csaba tanulmánya az egyetlen a kötetben, amelyben a történetiség nem egy történet elbeszéléseként, hanem a szinkrón vizsgálat bőven idézett történeti példatáraként jelenik meg. A szerző írásában a kortárs fenomenológia módszereivel mutatja be részletesen az implicit *regionális identitás* és az ettől különböző, explicit módon kifejeződő *nemzeti identitás* különbségét és egymáshoz való kapcsolódási pontjait oly módon, hogy közben átfogó ismertetését nyújtja a téma klasszikus és kortárs irodalmának fenomenológiai szempontból. Fórizs Gergely a magyarországi esztétika történetének kutatásában elért, máris számottevő eredményeire támaszkodva elemzi a nemzet kategóriájának a megjelenését Szentmiklóssy Alajos és Müller Godofréd példáján. A két esztétikai kísérlet vizsgálatának közös szempontja ezúttal, hogy miként jelenik meg a nemzeti szempont az eredetileg egyetemes antropológiai eszméket, a művészeti alkotásokat és a természeti szépet befogadó ember tulajdonságait tagláló vizsgálatokban, részben – Müllernek a Kisfaludy Társaság jutalomkérdésére írott értekezése esetében mindenképpen – a külső intézményi környezet elvárására adott válaszul. A tanulmány szerzőjének megfogalmazása szerint a nemzet kategóriájának beépítése a korabeli esztétikai elméletekbe a derridai értelemben vett *barkácsolás* fogalomkörével írható le. Az írás újdonságokkal szolgál a hegeli esztétika és más korabeli nemzetközi elméletek magyarországi recepciójáról is. Mester Béla tanulmányblokkot záró munkája azt

veti föl, némileg provokatív élel, hogy a korszak kulturális nemzetépítési folyamata filozófiai programként is bemutatható. A szerző a kor – nem csupán magyar – filozófiái önértelmezése kiindulópontjának azt a helyzetet látja, amelyben a nemzeti nyelvekre való áttéréssel egyszerre szélesedett ki a filozófia nyilvánossága a művelt nagyközönség irányába, és szűkültek be a nemzetközi gondolatcsere lehetőségei, ugyanezen nyelvi okokból. A *nemzeti filozófia* fogalma ennek a váratlan helyzetnek az értelmezése során bukkant föl, egyszerre jelentvén a *nemzet filozófiai* és a *filozófia nemzeti* építését. A nyelváltás és a nyilvánosság átalakulásának vizsgálata tanulságul szolgálhat mai kommunikációs helyzetünk, önértelmezésünk szempontjából is.

A kötet írásainak második egysége a *nemzet és faj* 19. századi fogalmainak kölcsönhatását vizsgálja. Konrád Miklós a magyarországi zsidóság reformkori és dualizmus kori önmeghatározásának történetét vizsgálja a *nemzet, nép, felekezet, faj* terminusok meghatározta értelmezési keretben, a neológ értelmiség megnyilatkozásai alapján, összevetve a korabeli keresztény meghatározásokkal, elvárásokkal. Megállapítása szerint ebben a körben az 1890-es évekre magától értetődővé vált a magyar nemzethez tartozás, ugyanakkor a felekezethez tartozásnak egyre kevesebb szerepe volt az önazonosság kinyilvánításában, így az önkép megfogalmazásában nagyobb szerepet kap a korszakra egyébként is jellemző *faj* terminusának használata saját közösségükre. Kovács Gábor voltaképpen régebbi, kiterjedt, a magyar és európai nemzeti alkatdiskurzust elemző munkásságát folytatja, amikor a kötetben közölt tanulmányában kitér a jelenség 19. századi előzményeire is. A fajra és a nemzeti alkatra utaló beszédmódot a *természet és történelem* felvilágosodás kori ellentétéből vezeti le, áttekinti a főbb 19. századi, fajfogalomra épülő elméleteket, mindezeket azonban a 20. századi fejleményeket a középpontba állítva tárgyalja, kiindulópontként Hannah Arendt totalitarizmusról írott könyvének a 19. századi fajelméletekkel foglalkozó fejezetét használva. Bretter Zoltán a 19. századi fajfogalom kései megjelenését taglalja tengerentúli kitekintést nyújtó írásában. Az eddig az egyetlen, akadémiai szférából érkezett amerikai elnök írásainak és politikusi megnyilatkozásainak összevetése alkalmat nyújt a kor politikai gondolkodásában megjelenő fajfogalom árnyaltabb megismerésére. A szerző elemzése szerint Woodrow Wilson elnök és Dr. Wilson professzor ugyanazt a 19. századi rasszizmust képviseli, részint helyi déli hagyományokra, részint a német kultúrtörténet eredményeit felhasználva, ebből a fajta, az emberiség haladásának történetébe beágyazott rasszizmusból azonban nem vezet út a 20. századi, más szerkezetű és következményű fajelmélethez.

A harmadik egység nemzet és kultúra összefüggésének különböző összefüggéseit járja körül. Hörcher Ferenc a kötet több más szerzőjéhez hasonlóan régi kutatási témájának vizsgálatát folytatja új szempontból, az *intézményalapítás és polgári kultúra* értékeit elemezvén a Széchenyiek tevékenységében. Tanulmányában megmutatja mindazokat a mintákat a főúri mecenatúrától a *Bildungsbürger*-eszményig, valamint a brit hatásokig, amelyek hatottak az apa és a fiú intézményalapítási stratégiájára, és amelyet visszamenőleg

egységes kulturális nemzetépítési terv részeként vagyunk hajlamosak értelmezni. Völgyesi Orsolya az Erdély státusával kapcsolatos, érzelmi és kulturális elemekkel átszínezett politikai közbeszédet elemzi részletekbe menően az 1830-as években, amelyet inkább jellemzett a „két haza” általánosan használt fogalma mellett a viszonylagos információhiány, illetve az intézményi és a törvényi berendezkedésben megmutatkozó eltérések tudata, mintsem azt az 1848-as unióhoz vezető egyenes útként lehetne értelmezni. Velkey Ferenc korábbi, beható Széchenyi-kutatásait folytatja tovább a kötetben közölt tanulmányában, amelyben részletesen elemzi Széchenyi István és Szontagh Gusztáv nemzetfogalmait, melyek közül az utóbbit eddig szerzője retorikájából kiindulva inkább Széchenyi véleménye melletti kiállásként volt szokás értelmezni. A két nemzetértelmezés megfogalmazását a tanulmány szerzője a hungarus-tudatról egy más típusú nemzeti önazonosság-tudatra való átállás fordulópontján, az ezzel kapcsolatban a magyarországi nemzetiségekkel folytatott „nyelvi harc” különböző fázisainak kontextusában értelmezi. Ezt a problematikát folytatja Demeter M. Attila írása, kiterjesztve a vizsgálódást a forradalom, illetve az 1860-as évek idejére. A tanulmány szerzője a nemzetiségi jogokkal kapcsolatos törvénytervezetek vitáit követi nyomon azt ezeket tárgyaló országgyűléseken, elsősorban a nemzetiségi képviselők megnyilatkozásaira, szóhasználatára és az ezekből következő közösségi önmeghatározására összpontosítva.

A kötet írásainak negyedik, egyben utolsó tematikus egységét *esettanulmányok* képezik a szlavisztika és a cseh politikai esztétörténet, a magyar nyelvtudomány története, valamint a magyar filozófiatörténet témakörében. Berkes Tamás írása a *szláv összetartozás eszméjéről* értekezik az 1848 előtti cseh kultúrában. Mindenekelőtt pontosítja a terminusokat, kitér arra, hogy a magyar szakirodalomban máig honos *pánszlávizmus* kifejezés miért nem számít szalonképesnek az érintett nemzetek tudományos terminológiájában, milyen terminusokat, és pontosan milyen jelentésárnyalatokkal használnak, használtak helyette, és mi a helye a kérdés történetének a szlavisztika diszciplínájának tudománytörténetén belül. Ezt követően leírja a vizsgált jelenség politikai esztétörténeti árnyalatait a cseh nemzetépítés körülményei között a szlávokról ugyanazon nemzet tagjaiként gondolkodó eszmeáramlatoktól a többi szlávétól megkülönböztetett cseh nemzeti identitásig, illetve az ausztrioszlavizmusig. Békés Vera a *nyelvrokonság terminusának fogalomtörténeti fordulatait* tárja föl írásában. A mai nyelvtudományban magától értetődőnek tűnő szakkifejezés használata a nyelvek rokonságának, feltételezett leszármazási rendjének fölfedezésekor nem azonnal, és nem problémamentesen jelent meg. A magyar nyelvrokonság irodalmának kezdetén az *azonosság* terminusát használták, jóllehet a múltra vonatkoztatva – a mai, egymással rokonított nyelvek *egykor* azonosak voltak, vagyis közös ősből, alapnyelvből vezethetők le –, mégis félreérthetően, félremagyarázhatóan. A *rokonság* terminus ehhez képest később jelent meg, nem függetlenül attól a göttingeni tudományos gondolkodástól és a göttingeni egyetemmel a központban létrejött európai tudományos hálózattól.

tól, amelynek az első magyar történeti nyelvészek is részesei voltak. Gángó Gábor filozófiatörténeti munkával, Pauler Ákos életműve egy aspektusának feldolgozásával járul hozzá a kötet munkálataihoz; elemzésében azt taglalja, hogy a Pauler gondolkodására régtől nagymértékben ható Leibnizet hogyan használja föl a magyar filozófus állammetafizikája megalapozásához, és mennyiben volt képes gondolkodása hozzájárulni a magyar politikai közönség konzervatív újraalapozásához a nagy háború és a forradalmak után.

A vizsgált korszaknak a kutatás szempontjából talán a legfőbb tanulsága, egyben további elemzésekre sarkalló, újabb kérdéseket megnyitó sajátsága az a feszültség, amely az egyes újabb és újabb tudományos diszciplínák 19. századi megjelenése, intézményesülése, és ezzel együtt járó autonómiaigénye és -tudata, valamint a kulturális nemzetépítés folyamatába való szerves illeszkedése között érzékelhető. Különösen élesen vetődik föl ez a probléma az egyetemes érvényét identitása alapelemeként hangsúlyozó filozófia regionális (nemzeti) és egyetemes (európai) historiográfiájában, a filozófiatörténészek számára ma is aktuális kérdéseket fölmutatva.

Mester Béla



NEMZET ÉS FILOZÓFIA



MÉSZÁROS ANDRÁS

A nemzeti filozófia eszméje a magyar és a szlovák filozófiában a 19. században*

A magyar filozófiatörténet-írásban axiómaként működik az a tétel, hogy az egyezményes filozófia egy romantikus eszményen és egy gyakorlati megfontoláson alapul. A romantikus eszmény az úgynevezett nemzeti filozófia megéléte volt, amely egyrészt kifejezi, másrészt pedig kultiválja a nemzet lelkületét. A gyakorlati megfontolás pedig az volt, hogy ez a bölcsélet közérthető filozófiai koherenciát visz a többirányú és más-más jellegű kulturális törekvésekbe, ezáltal is segítve a reformkor céljainak megvalósítását. Ugyanakkor a 20. század második felében kialakult Erdélyi-kultusz ezt a gyakorlati filozófiát, és főként fő képviselőjét, Szontaghot lekezelte, és az általa képviselt hegelizmus szemszögéből értékelte. Szontagh filozófusi teljesítményének újragondolásáért már Mester Béla sokat tett, miáltal részben meg is változott az egyezményes filozófia megítélése.¹ Percz László pedig Erdélyinél mutatta ki azt a belső ellentmondást, amelyben a nemzeti filozófia gondolatának elutasításával kéz a kézben jár a magyar nyelvben rejlő – hegeli terminológiához hasonló – sajátosságos filozofikum kiemelése.² Kiderült tehát, hogy a hegeli filozófia és az egyezményes bölcsélet kontrapozíciója nem annyira egyértelmű, mint azt a korabeli hegeli pör mutatta. Mindez oda mutat, hogy az egyezményes filozófiát nemcsak a hegeli filozófia magyar recepciójával érdemes összevetni, hanem tekintetbe kellene venni a Monarchián belüli Hegel-recepció sajátosságait, valamint azt is, hogy a nemzeti filozófiák kialakítására irányuló hasonló törekvések milyen sajátosságokat mutatnak a magyarral szemben. Ezzel kapcsolatban most azt szeretném demonstrálni, hogy a korabeli szlovák filozófia hogyan küzdött meg ezzel a feladattal. Ugyanis volt ilyen szándék, és voltak ilyen projektek.

Tanulmányomban tehát nem foglalkozom az amúgy is ismert magyar nemzeti filozófiával, hanem csak a hasonló szlovák elképzeléseket ismertetem, bizonyos esetekben azonban kitérve a párhuzamokra. A részletes komparáció egy későbbi feladat részét képezi.³

* A tanulmány témájában kapcsolódik a VEGA 1/0045/16 projekthez.

1 Lásd Mester, 2006.

2 Percz, 2008. 125.

3 Mintegy előtanulmányként ehhez a témához lásd Szontagh Augustin Smetana művére írt recenziójának az elemzését. Mészáros, 2014. 123–154.

A művelődéstörténeti háttér felvázolásához itt elegendő annyit megemlíteni, hogy a reformkorban, majd pedig a forradalom utáni időszakban jelentős különbségek mutathatók ki a magyar és a szlovák filozófia között. Az első és legfontosabb az volt, hogy míg a magyar filozófia jelentős intézményi háttérrel bírt (akadémia, egyetem), és nyilvános jellege is volt (lásd a folyóiratokban lefolytatott filozófiai vitákat), a szlovák filozófia szerény egyéni kezdeményezésekre támaszkodhatott csak, és a folyóiratoknak is inkább almanach jellege volt. További eltérés az, hogy míg a magyar filozófia (az iskolák falain kívül) már emancipálódott az egyházzal szemben, a szlovák filozófia művelői szinte kivétel nélkül egyházi emberek (főként evangélikus papok). Végezetül, de nem utolsósorban a magyar filozófia már a saját belső, diszciplináris problémáival is foglalkozott, míg a szlovák filozófiának pragmatikus, történetfilozófiai jellege volt. Vagyis a nemzeti filozófia gondolata logikusan és természetyszerűleg jelentkezett több gondolkodónál is. Már csak azért is, mert a szlovákoknál a nemzeti filozófia eszméje szorosan összefüggött az újonnan bevezetett köznyelv (a szlovák szóhasználatban: irodalmi nyelv) védelmével az evangélikusoknál korábban használt bibliai csehvel szemben.⁴ Ugyanígy logikusnak tűnik az időbeli elcsúszás is, ami abban mutatkozott meg, hogy míg a magyar oldalon a nemzeti filozófia projektje a reformkor egyik jellemző bölcséleti kezdeményezése volt, és az ötvenes években elhalt, szlovák oldalon az ilyen irányú kezdeményezések a forradalom után felerősödtek, és messianisztikus jelleget öltöttek magukra.

Ha a szlovák nemzeti filozófia alapjait keressük, akkor egyértelműen Ludevít Štúr (1815–1855) koncepciójához kell nyúlnunk. Nem abban az értelemben, mintha ő kiemelten foglalkozott volna ezzel a témával, sőt valójában nála a „nemzeti filozófia” fogalma nem is jelenik meg. Ján Bodnár szerint azonban Štúr volt az, aki „létrehozta az első, koherens és átgondolt »szlovák« filozófiai rendszert. Szlovák volt ez abban az értelemben, hogy a rendszer egész gondolatépítményének a témája a szlovákság szükségleteiben gyökerezett, de ezeket a szükségleteket a világtörténelem és a nemzetek fejlődésének a perspektívájából szemlélte.”⁵ Vagyis – ha elfogadjuk Bodnár megállapítását – akkor oda jutunk, hogy az önálló, nemzeti filozófiai rendszer nem egy fejlődés eredménye, hanem a kiindulópontja volt a szlovák bölcseleten belül. Ennek a rendszernek a belső ellentmondása abban fedezhető fel, hogy bár Štúr koncepciója a történetfilozófia oldaláról szemlélve a romantikus nemzeti filozófiák csoportjába tartozik, maga Štúr elutasította a romantika művészetét. Az ugyanis „az önfejlőség, erkölcstelenség, érzéki-

4 Külön téma lenne megnézni, hogyan hatott ennek a bibliai cseh nyelvnek és a vele összefüggő kulturális tájékozódásnak a védelme a Štúr-féle kezdeményezés kritikájára például Štěpan Launer esetében, aki szintén hegelianus gondolkodó volt, de a hegeli történetfilozófiát nem a szlovák sajátosságok megalapozására használta, hanem a nyugat-európai művelődéshez való kapcsolódás szükségességének kihangsúlyozására alkalmazta. Lásd ehhez: Sziklay, 1848.; Várossová, 1988. 697–704.; Pichler, 2011. 15–30.

5 Bodnár, 1987. 375.

ség, szubjektivizmus és individualizmus apoteózisa”. És ez a szlovák „nemzeti jelleg” számára Štúr szerint elfogadhatatlan. A romantikának ezek a sajátosságosan felfogott jellemzői sokáig ott kísértének még nemcsak a nemzeti filozófiáról megfogalmazott elképzelésekben, hanem a szlovák romantikus irodalom szerelemfelfogásában is, amely – a magyarral szemben – ki-mondottan prűd, az individuális érzelmeket a nemzeti dolgainak alárendelő attitűdökkel rendelkezik.

Štúr hatása ezeken túl leginkább abban ragadható meg, hogy ő maga elkötelezett hegelianus lévén, a szlovák nemzeti filozófia képviselőit is hegeli irányba terelte. Mivel ő volt a modern szlovák kultúra kulcsfigurája, szinte elképzelhetetlen volt, hogy bárminemű igyekezet, amely a szlovákság identitásának megragadását tűzte ki célul maga elé, ne az ő általa felvázolt mintát kövesse. Ezért történhetett meg az, hogy akik szembeszálltak vele, már az adott korban marginalizálódtak, és a későbbi történetírás is lekezelte őket. Valahol itt találhatjuk a választ arra a kérdésre is, hogy miért került partvonalra a 19. századi szlovák evangélikus gondolkodásban Kant és Fries filozófiája, holott a magyarországi magyar és a német evangélikusok rájuk esküdtek.⁶ Persze azt már itt le kell szögezni, hogy Štúr Hegel-értelmezése sajátos irányt vett, ahogyan arról Samuel Ormis referált az 1860-as években. Vagyis, amikor arról beszélünk, hogy a szlovák filozófia a magyartól eltérően nagyobb hangsúlyt fektetett Hegelre, akkor mindjárt hozzá kell tennünk azt is, hogy ez a Hegel egy teológiai olvasatú Hegel volt. És ha valamelyik követője másként értelmezte a nemzeti filozófia jellegét, akkor is szükségesnek tartotta, hogy a Hegelhez fűződő viszonyát artikulálja. Vagyis a szlovák hegelianizmus nem volt egyöntetű. Az, ami a forradalom utáni, messianisztikus vonalat egyértelműen meghatározta, nem más, mint Hegel történetfilozófiájának olvasata a szláv kor eljövételéről és szükségességéről.

Jozef Miloslav Hurban (1817–1888), aki mind az új irodalmi nyelv népszerűsítésében, mind pedig a politikai programok kidolgozásában Štúr egyik leghívebb munkatársának bizonyult, példaképéhez hasonlóan kevesebb figyelmet szentelt az elméleti és filozófiai kérdéseknek.⁷ A „szláv tudomány” eszméje a szlovák filozófiában mégis tőle származik. Szerinte a filozófia nemcsak tudomány, hanem elsősorban „tudománytett” (vedoskutok). Azaz: a tu-

6 Itt megjegyzendő az is, hogy azok a magyarországi törekvések, amelyek az evangélikus és a református egyház unióját célozták, erős ellenállásba ütköztek a szlovák evangélikusok oldaláról. Ők ugyanis ebben az unióban a magyarizáció eszközt látták, hiszen az önálló evangélikus egyházban a német és a szlovák hívek voltak többségben a magyarokkal szemben, az unión belül azonban már kisebbségbe kerültek volna. Ennek az egyházpolitikai harcnak a mellékterméke lehetett az, hogy a magyar evangélikus művelődés háttérében létező kantianizmust is fenntartásokkal kezelték a szlovákok.

7 Annak ellenére, hogy pozsonyi, líceumi diákkorában Greguss Mihály legjobb tanítványai közé tartozott. Ekkor még osztotta a felvilágosodás racionalizmusának elveit. Mindez később változott meg nála, amikor Štúr hatására a „nemzeti idealizmus” lett gondolkodásának irányadója. Lásd Osuský, 1928. 117–118.

domány célja, hogy felkészítsen a tetre.⁸ A hiba – állítólag – abból adódik, hogy nem szentel elég figyelmet a hitnek és a sejtésnek. Hurban szerint azonban a szlávoknak szükségük van a tudományra a hithez, és hitre a tudományhoz. Hegelt – ugyanúgy, mint Štúr – teológiai és teista szempontból értelmezte. *Slovensko a jeho život literárny* című nagy terjedelmű írásában, amelyet az általa kiadott folyóiratban publikált 1846-ban, fogalmazta meg azokat az elveket, amelyek révén konkrétumokat lehet elmondani a szlovák „szellemről”. Ezek szerint a nemzeti lét tudatosítása fogalmi és gondolati szinten kezdődik csak el. Itt nagy szerepet játszanak a geográfiai feltételek: „A Tátra Szlovákia megkövesedett, kemény anyagban megtestesült eszméje. Ez a magasztosság, hatalom, erő, ez a hatalmasság, mérhetetlenség, amely letekint rád, ébresztgeti a szlovák lélekben az elhivatottság valamilyen homályos érzését.”⁹ Minden különösebb párhuzamkeresés nélkül asszociálunk itt egyrészt Szontagh elméletére, amelyik ugyancsak természeti feltételekhez köti a magyar gondolkodásmódot, másrészt Petőfi híres sorára, a „mit nekem, te Kárpátoknak...” üzenetére. Ami azért sem véletlen, mert maga Hurban is az irodalmat tekinti a szlovák nemzeti szellem preferált formájának. Mindemellett azt is megállapítja, hogy még a gazdagabb irodalmi tradíciókkal rendelkező nemzetek is csak később jutottak el nemzeti létük tudatosodásáig, vagyis az irodalom nem célja, hanem csak eszköze ennek a folyamatnak. Sőt, még azt is megjegyzi, hogy a magyarok a szlovákoknál hamarabb jutottak az öntudatos nemzeti létig.¹⁰ Itt aztán Hurban olyan általánosságokhoz folyamodik, amelyek semmilyen konkrétumot nem árulnak el a nemzeti létről. A „nemzeti szellemet” olyan szubjektumnak fogja fel, mint amilyen az individuum is. Ahogyan az egyén, úgy a nemzet is rendelkezik valamiféle személyiséggel, de ez a személyiség csak úgy jut kifejezésre, ha vannak őt reprezentáló egyének. Ezek a „szellemileg kiemelkedő” emberek a nemzetek szószólói. És itt lép be a filozófia a világtképbe, és jelenik meg Hurban talán egyetlen, elméletileg elemezhető meghatározása a filozófia szerepéről a nemzet öntudatosodásának folyamatában. „A filozófia az a tudás, amely minden nemzet, de főként az újraébredő szlovák nemzet számára a legszükségsszerűbb, mert általa tudatosítja a nemzet a saját létét, és általa jut el szellemi rendeltetése és elhivatottsága felismeréséhez.”¹¹ Vagyis Hurban nem arról beszél, hogy a nemzeti filozófia a nemzeti szellemet fejezné ki, hanem arról, hogy a filozófia arra jó, hogy általa felismerjük a nemzeti létbe plántált teleológiát. Azt a világtörténelmi célt, amelyet a szláv nemzetek hivatottak megvalósítani a racionalizmusba és ateiz-

8 Hurbant ebben az elképzelésében alighanem Fichte inspirálta, akinek a műveit kezdő lelkeszi korszakában alaposan áttanulmányozta. Vesd össze: Osuský, 1928. 130.

9 Hurban, 1972, 19.

10 Uo. 10.

11 Uo. 13. Hurbant a nemzeti filozófia, nevezetesen a szláv filozófia szükségességéről vallott felfogásában befolyásolták František Matouš Klácel, cseh hegelianus professzor nézetei is, aki szerint a szláv nemzeteknek ki kell dolgozniuk a saját filozófiai rendszereiket. Lásd Osuský, 1928. 133–134.

musba süllyedt nyugati kultúrákkal szemben. Ebben az elképzelt jövőben az ember és a nemzet megbékél Istennel, vagyis a szláv (szlovák) tudomány és filozófia összemeri jellegű lesz. Az elmélet és a gyakorlat az étellel telítődik, tehát nem lesz közöttük semmilyen ellentét. Ennek nyomán használ Hurban a szlovák nemzeti filozófia elveinek megnevezésénél olyan kifejezéseket, mint gondolat-cselekvés, szó-tett, megszentelt élet, dicső ember, világszellem. Itt már csíráiban megvannak a későbbi messianizmus elemei, amelyek majd a forradalom utáni időben bomlanak ki.

Hurbannak ez a felfogása vitát váltott ki, miután a szlovák bölcseleten belül elvált egymástól az úgynevezett „realista” és „messianisztikus” vonal. Az önmagát realistának tartó Ctiboh Zoch (1815–1865) volt az, aki elsőként bírálta Hurbant.¹² Szerinte ahhoz, hogy a filozófia hasznos legyen a szlovákság számára, a következő feltételeket kell teljesítenie: (1) betartani a logika alaptörvényeit, (2) világos tárggyal kell rendelkeznie a tartalmat és a módszert illetően is, (3) kiindulópontként a megelőző emberi megismerés eredményeit bírnia kell. Konkrétan mindezt abból kiindulva fogalmazta meg, hogy Hurban gyakorlatias filozófiát szeretne, de az, amit felvázolt, elvont és semmi hasznossággal nem bíró elmélet. És Zoch mindjárt beleütközött abba a problémába, amelyet sem előtte, sem utána egyetlen szlovák gondolkodó sem reflektált. Vagyis abba a paradox helyzetbe, hogy a szlovákoknak „életfilozófiára”, „életet szolgáló filozófiára” van szükségük, és ezt a filozófiát ugyan az európai bölcseleti hagyományra kell építeni, de ugyanakkor pragmatikusnak kell lennie. És figyelmeztet arra, hogy mivel a szlovákoknak nincs semmilyen tudományos társaságuk, akadémiájuk, nincs fóruma sem semmilyen tudományos folyóiratnak.¹³ Vagyis elismeri azt, hogy a formálódó szlovák „nemzeti filozófia” egyértelműen alkalmazott filozófia kell hogy legyen.

Zoch kritikájának paradox volta abban mutatkozik meg, hogy Hurbant elvontságában marasztalja el, de saját nemzeti filozófia-felfogása ugyancsak általánosságokban mozog. Két alapvető pontba szedve nézetét, a következőket lehet kihámozni a bírálatból: Elsősorban azt, hogy Hurban filozófiai rendszerellenességével szemben a szlovák nemzeti filozófia nem lehet meg valamilyen rendszer nélkül. Csak az éppen nem a német klasszikus filozófia rendszere lesz, hanem olyasmi, amit „a nemzet a saját tősgyökeres és eredeti szelleméből hoz fel a világosságra”.¹⁴ Ez pedig nem idegen formákat vesz magára, mert akkor már nem szlovák tudomány lenne. Zoch szerint ugyanis a nyugat-európai nemzetek már kifejtették és felmutatták saját szellemüket, és ahhoz, hogy ezt a szlovákok is megtehessék, arra van szükség, hogy ezeket elsajátítsák, és belőlük alakítsák ki azt az új formát, amely másságával fog ki-

12 Ezt a kritikát az *Orol tatranský* című folyóirat második évfolyamában, 1847-ben fogalmazta meg, ott még Ctiboh Cochius név alatt. Nem érdektelen mozzanat az, hogy Zoch ugyanazt a vádat fogalmazza meg Hurbannal szemben, amely a magyar Hegel-pörben is gyakran elhangzott, hogy tudniillik hegelianusként zavarosan fogalmaz.

13 Zoch, 1847, 407.

14 Uo. 412.

tűnni. A konklúzió ez esetben az, hogy „a szlovák tudomány és bölcsesség a szellem és az örök élet tudománya kell hogy legyen”.¹⁵ Ha ezt az állítást értelmezzük, akkor oda jutunk, hogy Zoch szerint a nemzeti filozófia jellegzetessége és szükségszerűsége abban van, hogy kifejezi a nemzet szellemét. Ebben különül el más nemzeti filozófiáktól, ugyanakkor ezzel gazdagítja az európai szellemet. És keresztény jellegűnek kell lennie, amivel sajátos etikai tartalmakat foglal magában. Másodsorban a szlovák filozófia abban különbözik a némettől, hogy míg a német bölcsélet az emberi szellemet legszubbtilisabb részeire bontotta fel, a szlovák filozófia megfordítja az elemzés irányát, és a „pozitív egységet” rekonstruálja azzal, hogy ezeket az elemeket újraegyesíti. És Zoch itt visszatér eredeti gondolatához, mégpedig ahhoz, hogy ez az újraegyesítés nem valósulhat meg a filozófiai gondolkodás törvényszerűségeinek betartása és valamiféle rendszer megvalósítása nélkül. Nos, ebben a két alapvető tételben foglalható össze Zoch „realizmusa”.

A szlovák kulturális emlékezetben Štúr és Hurban után Michal Miloslav Hodža (1811–1870) következik, mégpedig logikai, jelentőségbeli és időbeli sorrendben is. Ő nem követett semmilyen idegen filozófiai szisztémát, hanem kialakított egy egyedi fogalomrendszeren alapuló sajátos romantikus és messianisztikus típust. Ez a gondolatrendszer a vallásos világgépen alapult, a nemzet szükségleteit, valamint az emberi lét metafizikai problémáit tárgyalta. Ezért paradoxon, hogy a Pozsonyban őt tanító racionalista Greguss éppen őt tartotta a legígéretesebb filozófiai tehetségnek. Hodža szerint a szlovák karaktert az jellemzi, hogy az ész kevésnek tartja a világ megismeréséhez. Az érzés, a megélés és az átélés jelenti a szlovákság jellegét. Elutasítja Hegel filozófiáját, mert: (a) az ész és az empirikus létezésünk soha nem juthat el a lét valóságának a megismeréséhez, (b) Hegel nyelvezete értelmetlen. Ahogyan már egy diákkori versében leírta:

„Észszerű, mi van, berlini módra írja ezt Hegel,
Csupán Hegel nyelve az, mi észszerűtlen.”¹⁶

Ez a fajta antihegelizmus az ötvenes években is jellemző gondolatvilágára, amelyik egy vallásos történetfilozófiára támaszkodik. Eszerint a történelem kicsúcsosodása Krisztusban testesül meg. Mivel pedig a Nyugat eltávolodott Krisztustól, a Keleten a sor, hogy felemelje a hit zászlaját. Hodža történetfilozófiája itt érintkezik az orosz szlavofilek elméletével, de Schelling és Baader misztikájával is. Ahogy arra monográfiája, Osuský is rámutat, Baader alapelve – Cogitor, ergo cogito et sum – Elgondolva vagyok, ezért gondolkodom és vagyok – érvényes Hodža kiindulópontjára is. Ennek a történetfilozófiának és vallásos ismerettannak veti alá másik fő témáját, a nemzetet is, valamint annak állapotát, létmódját, lehetőségeit, és főként azt az elképzelést, hogy mi lehetne ez

15 Uo.

16 Osuský, 1932, 285.

a nemzet. Annak ellenére, hogy a magyarországi nemzetek és nemzetiségek lehetőségeit eléggé realista módon értelmezte, a szlovákok küldetését történetfilozófiai keretbe zárva (tehát, hogy mi lehetne ez a nemzete) már eszkatológiai színben látta. Mivel csak a szlávok akarják a nemzetet istenemberiként tételezni, a feladatuk is az, hogy ebben az istenemberben lássák a nemzetek létének célját. „Eljött az *emberi-szláv kötelesség ideje*” – írja Hodža.¹⁷ Ha pedig az egyén feladata az, hogy emberisten és istenemberi legyen, ugyanez vonatkozik a nemzetre is. Ebből érthető meg, hogy a kialakítandó szlovák nemzeti filozófia miért vett messianisztikus irányt Hodža gondolkodásában.

Ezt a messianisztikus elméletet érdemes összevetni egy másik szlovák evangélikus gondolkodó, Pavel Hečko (1825–1895) filozófiájával, akinek a munkásságát alaposan feldolgozta a szlovák filozófiai historiográfia.¹⁸ Mindenütt kiemelik a szláv filozófia „reál-ideál rendszerének” kidolgozására tett erőfeszítéseit, amelynek háttérében a lengyel Bronisław Trentowski¹⁹ elképzelései álltak, és amely elmélet párhuzamba állítható a magyar filozófia hasonló törekvéseivel. Bennünket itt most nem az *Uj Magyar Muzeumban* publikált tanulmánya²⁰ érdekel, hanem azokat a szlovák nyelvű publikációit vesszük szemügyre, amelyeken keresztül megvilágítható az a különbség, amely Hečko és a magyar egyezményes filozófia között fennáll.

Itt elsősorban az „igazságot” ontológiai elvként értelmező gondolatai fontosak, amelyeket éppen szlovák nyelvű tanulmányaiban egyértelműsít. „Az igazságot, mint eszmével átitatott és életre hívott dolgot, és mint a testben belsővé és testivé vált eszmét felfogva [...] ragadjuk meg a biztos igazságot.”²¹ Az igazságnak ilyenén felfogása mögött az a „reál-ideál rendszer” húzódik meg, amelyik homlokegyenest eltér mind Greguss Mihály elméletétől, mind pedig az egyezményes filozófia értelmezésétől. Az itt idézett írásában ezt Hečko így fejt ki: „Az Isten a legfelsőbb, szuverén és valódi igazság, mégpedig a maga reál-ideál létében.”²² Ha tehát röviden akarjuk kifejezni a Szontagnál megjelenő „való-eszményi” fogalompar és Hečko „reálno-ideálné” fogalomparja

17 Uo. 323.

18 Vesd össze: Tvrdý, 1932. 381–390.; Kocka, 1965, 255–258.; Novacká, 1978, 189–225.; Bodnár, 1987, 422–427.; Lalíková, 2011, 42–55.

19 Bronisław Trentowski (1808–1869) eredetileg latinul és németül, 1840-től pedig lengyelül publikáló filozófus. Olyan, keresztény alapokon álló filozófiai rendszer kimunkálásán dolgozott, amely kiegyenlítette volna a francia realizmus és a német idealizmus szélsőségeit, és amely a nemzeti filozófiában csúcsonyult volna ki. Hečko minden valószínűség szerint Trentowski *Grundlage der universellen Philosophie* (1837) és *Chowanna* (1842) című műveire támaszkodott.

20 Hečko, 1854. 361–383. Szerkesztői megjegyzésként az áll a cikk alatt, hogy egy terjedelmesebb kézirat részéről van szó, amelynek a címe *A legújabb bölcsészet fölfedezései, és a való bölcsészet kritériuma*. Tudtommal ezzel a kézirattal eddig senki sem foglalkozott, és az sem ismeretes előttem, hogy létező és fennmaradt kéziratról van-e szó. Mária Novacká sem említi egyébként alapos biográfiai és bibliográfiai írásában. A magyar nyelvű tanulmány Hečko későbbi, szlovák filozófiai publikációival való összevetéséhez lásd Mészáros, 2014. 115–131.

21 Hečko, 1872. 67.

22 Uo. 77.

közi különbséget, akkor ezt abban ragadhatjuk meg, hogy míg a magyar filozófiában ez a kérdés ismeretelméleti megközelítésben jelenik meg, addig Hečko ontologizálja a relációt, és ezzel átcsúszik a vallásfilozófia területére.

Érdeemes megtekinteni, hogyan értelmezi Hečko a „reál-ideál” megismerésformát abban a másik szlovák nyelvű tanulmányában, amely címe szerint gnoszeológiai témát, az igazságkritérium mibenlétét feszegeti.²³ Kiderül azonban, hogy a rövid felvezető után, ahol reprodukálja a megismerési folyamatnak korabeli pszichológia-tankönyvekből ismert sémáját, ismét ontologizálja a kérdést, és felvázolja a megismerés három alapvető módozatát. Az elsőt, amelyet „reális megismerésnek” nevez, úgy jellemzi, hogy az objektumra irányul, és meg is marad az objektum körében. Nem teljesen egyértelmű kifejtésében ez talán azonos az érzéki megismeréssel, történeti szemszögből azonban a naiv realizmustól a skolasztikán át a neotomizmusig sok irányzattal azonosítható. A másikat „ideális megismerésnek” nevezi, amelyik a szubjektumra irányul és szubjektív meghatározottságú. Ebből fakadnak az idealista rendszerek, elsősorban azonban a német klasszikus filozófia, amelyet Hečko több alkalommal is bírált. A megoldást – szerinte – e két módszer integrálása jelenti. Az eredmény a „reálisan-ideális megismerés”, vagyis „az igaz, sokoldalú megismerés”.²⁴ Ezt a véleményét kétféleképpen is megpróbálja alátámasztani. Első érvének kiindulópontja a pszichofizikai parallelizmus álláspontja, amelyet teológiai összefüggésekbe helyez: „Az emberiség élete a személyiség esetében testi-lelki, evilági módozatában földi-mennyei, az eljövendő világban emberi-örök, időben és örökkévalóságban a maga keresztényi tökéletességében pedig isteni-emberi. Testi-lelki lévén reálisan ideálisnak kell lennie, hiszen a test a tárgyiség törvényének, a lélek pedig az eszmeiség törvényének van alávetve, és mindezt az élő ember az öntudatos 'én'-ben kapcsolja össze.”²⁵ A másik érv valamiféle nemzetkarakterológiát vesz alapul, és ennek nyomán azonosítja az „igaz megismerést” a feltételezett szláv filozófiával: „A latin törzsben a realista és materialista, a germánoknál a spiritualista és idealista, míg a szlávoknál a realista-idealista irányzat, vagyis az élő valóság van túlsúlyban.”²⁶

Az utóbbi idézet 1872-ből származik, vagyis 14 évvel később látott napvilágot, mint amikor Szontagh Gusztáv meghalt, és 33 évvel azután, amikor Szontagh a maga *Propylaeuma*iban megfogalmazta a magyar nemzet szelleméből fakadó egyezményes filozófia alapvonását, „az érzékiség és az ész ritka egyensúlyát”, amely lehetetlenné teszi, hogy az „félszeg empirikai vagy racionalistai kicsapongásokra” hajlandó legyen.²⁷ Első tekintetre mintha Szontagh nemzeti filozófiájának eszméje reinkarnálnódna Hečko téziseiben, azzal

23 Hečko, 1870. 44–55.

24 Uo. 45.

25 Hečko, 1872. 68.

26 Uo. 69.

27 Vessd össze: Szontagh, 1839. 281.

a „kis” különbséggel, hogy míg az előbbinél a kiegyenlítés a magyar, az utóbbinál a szláv (szlovák) gondolkodás és életvitel jellemzője. Mára már alighanem megválaszolhatatlanná vált az a kérdés, vajon ismerte-e Hečko Szontagh idevágó dolgozatait, tehát, hogy merített-e belőlük? Az evangélikus művelődési közeg és Hečko magyarnyelv-ismerete ezt a lehetőséget megengedi, tényekkel azonban nem tudjuk alátámasztani. Egyedül azt lehet okadatolni, hogy a magyar, a szlovák és a lengyel kultúrában kialakult a nemzeti filozófia kialakításának a szükséglete, és hogy ennek – az empirizmus és racionalizmus kettősségét kiegyenlíteni szándékozó – filozófiának mindegyik esetben gyakorlati szerepet szántak.²⁸ Minek okán ezek a filozófiai kísérletek történetfilozófiákat szültek. A különbség köztük ezért társadalmi-történelmi meghatározottságú. A magyar egyezményes filozófia reális politikai és részben gazdasági reformok ideológiai magyarázataként működött, és ezért az adott korban nem is váltott ki nagyobb kritikát. Nem véletlen, hogy ez a bukott forradalom után jelenik meg. A szlovák és a lengyel történetfilozófiai kísérletek viszont valós politikai háttér és intézményesült nemzeti lét nélkül jelennek meg. Mivel nem vagy alig szekularizált közegben születtek meg, szubverzív szándékaik is teológiai megfogalmazásokat kapnak. A társadalmi „megrendelés” helyét a küldetéstudat és a kiválasztottság bizonyossága foglalja el. Vagyis, míg Szontaghék a felvilágosodásban született és a pozitivizmusban tetőződő értelmező módot, például a geográfiai tényező determináló szerepét hangsúlyozzák a nemzeti gondolkodásmód kialakulásában, Hečko (és lengyel eszmetársai) az isteni kiválasztottságban és a kereszténység valódi jelentésének megmentésében látják a szláv nemzeti jelleg lényegét.

A 19. századi szlovák nemzeti filozófia legalaposabb jellemzését és Hegel bölcséletéhez való viszonyának leírását Samuel Ormis (1824–1875) tollából kapjuk meg. És talán erre a filozófiára illik leginkább a „nemzeti idealizmus” elnevezés. Ormis leszögezi, hogy Hegel filozófiája volt az a bölcséleti rendszer, amelyik Štúr tevékenységén keresztül irányt adott a szlovák filozófiai gondolkodásnak. Ugyanakkor a hegelianizmusnak más volt a lecsapódása Németországban, és megint más a szlovák kultúrában. Továbbbörökíti azt a legendát, miszerint Hegel a tollát a lengyel Cieszkowskinak adta át azokkal a szavakkal, hogy „amit én nem tudtam véghezvinni, fejezd be te”. Vagyis a német szellem a szláv szellemnek adta át vezető helyét. Itt van a helye a szlovák nemzeti filozófiának is, amelyiknek „az alapjai a nyelvünkben, mon-

²⁸ A jelenlegi lengyel filozófiatörténet-írásban (Barbara Szotek, Wojciech Ślowski) találkozhatunk azzal a megállapítással, hogy a lengyel filozófia „szláv jellegét” a gyakorlati élethez fűződő kapcsolata, valamint az irodalommal való állandó kölcsönhatása határozza meg. Ha megmaradnánk ezen állítás mellett, akkor el kellene fogadnunk azt a tételt, hogy a magyar nemzeti filozófia és a szláv filozófia között semmilyen minőségi különbség nincs. Ami akár magyarázható lehetne a romantika hatásával és az egyes nemzeti filozófiák emancipációhiányával is. Hogy ez nincs így, a nevezett szerző pontosítja is: „A lengyel filozófia inkább a szónak abban a különleges értelmében pragmatikus, ami azt a nemzeti pragmatizmust jelenti, aminek a gyakorlati élet dolgaihoz gyakran semmi köze sem volt.” (Ślowski, 2007. 17.)

dáinkban, közmondásainkban, szokásainkban, ószláv vallásunkban, sőt az egész történelmünkben vannak”²⁹ – írja Ormis.

Lássuk, hogy miben látja Ormis a Hegel filozófiája és a „szlovák filozófia” közötti különbségeket! Főként abban, hogy míg Hegelnél az abszolút szellem a természet fejlődésének a végeredménye, a „józan szlovák ész” úgy tartja, hogy a szellem az egyedüli és önmagában való lét. A szellem hozza létre az anyagot, amely nem a szellem negációja, hanem annak következménye. „Hegelnél a szellem fogalomként fejlődik ki, nálunk a szellem már kész, örökkévaló, önmagában létező.”³⁰ Ebből nyilvánvaló, hogy a szellemet ez a bölcselet az Istennel azonosítja, aki három fázisban vitte végbe a teremtetést: önmaga negációja révén létrehozva az anyagot, utána az első élő lelket, végezetül pedig az eszes lelket az ember esetében. Ormis ennek alapján utasítja el Laplace és Darwin elméletét is.

És itt elkezdí sajátos etimologizációját, amely – talán csak Petőcz Mihály szófejtéseit leszámítva³¹ – túlmegy minden ismert, 19. századi magyar spekuláción. Példaként két ilyen szófejtés. Az első: az ember tudatos lény lévén önmeghatározó szellem, amely állandó, teret és időt meghaladó mozgásban van. Ez az állandó örvénylő mozgása (szlovákul: *vírenie*) nem más, mint az ő hite (szlovákul: *viera*). A másik: az Isten (a korabeli szlovák nyelvezetben: *Bôh*) a létet jelenti (Ormis nyelvezetében: *byt*), vagyis azt, ami volt, van és lesz. „Az Isten minden létező forma összessége, ami volt, van és lesz.”³² Vagyis egyedül a szlovák nyelv hordozza magában az Isten őseredeti jelentését. Amiből az a konklúzió következik, hogy „nem tudom, a német Gott és a magyar Isten miből származik és mit jelent, de biztosan valami mást, mint a mi Bôh kifejezésünk [...] a magyarok és a németek téves erkölcsi és filozófiai fogalmai azt mutatják, hogy ezek a nemzetek már eredetileg is rosszul értelmezték Istent”.³³ Mindez nem gátolja meg őt abban, hogy – szinte szó szerint a magyar hegeli pörben elhangzott vádak módjára – kifejezze elutasító és ironizáló véleményét a szlovákosított német filozófiai fogalmakról. Sőt a magyarokról is: „Amikor azokat a német Ich-eket olvasom és látom a mi tudós szlávjaink azon igyekezetét, hogy ezeket saját nyelvükön kifejezzék [...] mindig nevetés fog el – és még inkább örülök a magyar filozófusok ennél is nagyobb butaságának, akik az *én*, *énség* stb. segítségével fejezik ki magukat, és azzal dicsekszenek, hogy saját, eredeti magyar filozófiájuk van.”³⁴

Ormis a század második felében ütközött bele abba a problémába, amelylyel a magyar filozófia a nyelvújítás óta birkózott. Tehát abba a kérdésbe, hogy a terminológiai megoldások milyen mértékben határozzák meg a nemzeti filozófia jellegét. Vagy a másik oldalról: kifejthető-e ez a nemzeti filozófia

29 Ormis, 1869. 24.

30 Uo. 27.

31 Petőcz, 1840.

32 Ormis, 1869. 31.

33 Uo. 32.

34 Uo.

a nyelvből? Rezignáltan állapítja meg, hogy maga Štúr is egész életében küszködött a német–szlovák terminológiai megfeleltetésekkel, és sokszor rossz megoldásokat alkalmazott. Ormis ezt annak tudja be, hogy mindig csak gyakorlati kérdésekkel foglalkozott, és az elmélet hidegen hagyta őt. Megemlíti, hogy a szlovák gondolkodók közül többen is próbálkoztak Hegel filozófiájának szlovákra fordításával, de siker nélkül, „mert a mi filozófiánk önmagából fejlődött ki [...], ezért a német filozófiát nem lehet *sine grano salis* szlovákra fordítani. Elkerülhetetlennek tartom, hogy tartsuk magunkat saját nemzeti iskoláinkhoz, és ott szláv szempontú filozófiát adjunk elő, hiszen ahogyan a szlovák költészet Szlovákiában született, a történettudománynak és a filozófiának is itt kell a kiindulópontjának lennie.”³⁵

A hegeli szellemfelfogás elutasítása mellett Ormis ugyanígy negatívan viszonyul a racionalizmushoz és a materializmushoz is, mert a hozzá szító gondolkodók a döntő pillanatokban mindig „elhagyták a nemzet ügyét”.³⁶ A materializmust szinte korszellemnek tartva állapítja meg, hogy az nemcsak a szlovák nemzet testébe marta bele magát, hanem egész Európát is hatalma alatt tartja. Ebben nem nagyon különbözik a korabeli magyar filozófusoktól, akik a materializmust szintén etikai materializmusként értelmezték. De a Trentowski-féle spiritualizmust sem tartja megoldásnak, mert szerinte a spiritualista gondolkodó csupán elméletben konzekvens, a gyakorlati életében ugyanúgy „anyagelvű”, mint materialista társai. Feltűnőek viszont magyar szempontból Ormis szimpátiái a skót Reid és Stewart iránt, amelyek azon alapulnak, hogy a pszichológiát tartják a filozófia valódi terepének, és hogy elmentmondanak Schelling és Hegel elvont spekulációinak. A Szontaghgal való párhuzam itt teljesen egyértelmű, olyannyira, hogy Ormis ezen a ponton hivatkozik is a *Propylaeumokra*.³⁷ Eltér azonban Szontaghtól abban, hogy a skót filozófiát ugyan dicséri, de nem tartja a sajátjának, és nem is ajánlja nagyon a szlovák filozófusoknak. Mégpedig azért nem, mert szerinte lehetővé teszi a racionalizmus felé való elmozdulást és a pszichológia olyan antropológiai értelmezését, amely nem számol Istennel. Mi is Ormis tézise? „A szlovák tudomány szerint az ember és az Isten is tevékeny, és ebben a kölcsönös tevékenységben rejlik az élet, a haladás és a dicsőség. Ezért a szlovák tudós kutatásai mind az emberi lélek tevékenységére, céljaira és az általa felhasznált eszközökre, mind pedig az isteni hatalom befolyására kell, hogy irányuljanak [...]”.³⁸ Gondolom, hogy ebből az utolsó idézetből is nyilvánvaló, hogyan is értsük Ormis „nemzeti idealizmusát”, ami egyrészt a nemzeti filozófia szükségességét, másrészt pedig azt jelenti, hogy ennek a nemzeti filozófiának az alapja a kereszténység.

35 Uo. 35.

36 Uo. 24.

37 Uo. 33. (Hogy pontosak legyünk, Ormis a *Propylaeumok* 190. oldalát jelöli meg forrásként. És ha összevetjük Ormis szövegét a *Propylaeumok* vonatkozó részével, akkor kiderül, hogy Ormis szinte szó szerinti átiratát adja Szontagh állításainak.)

38 Uo.

Ezt pedig akár ideiglenes lezáró tételnek is vehetjük a magyar és a szlovák nemzeti filozófia komparációjához. Ideiglenesnek azért, mert a két filozófia alapos összevetése egyrészt megköveteli még néhány szlovák gondolkodó teológiai, pedagógiai és nemzetépítő írásainak elemzését, másrészt feltételezi a szláv messianizmusok (orosz, lengyel, szlovák) egyes elemeinek beazonosítását is. Nem szabad megfedkedoznünk ugyanakkor a korabeli egyházi – főként evangélikus – ráhatásokról sem, hiszen, ahogyan az új szlovák köznyelv bevezetésénél is megmutatkozott, a nyelvpolitikai stratégiák akkoriban összefonódtak más, ideológiai és filozófiai megfontolásokkal is. A nemzeti célokat erősítő, és ugyanakkor leplező egyházi szubverziós technikák működése máig feldolgozatlan terület.

Irodalom

Bodnár

1987 Bodnár, Ján: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I.* Szerk.: Ján Bodnár. Bratislava: Veda, 1987.

Hečko [Hecskó]

1854 Hecskó Pál: A legújabb lengyel bölcsészet végeredményei. In: *Uj Magyar Muzeum*, 4. (1854) 11.: 361–383.

1872 Hečko, Pavel: Reálne, ideálne a pravé chápanie pravdy I–II. In: *Letopis Matice slovenskej* 9. (1872) 1.: 59–77. 2.: 33–41.

1870 Hečko, Pavel: Criterium pravdy alebo: Jako sa presvedčíme o tom, že sme istotnú pravdu poznali? In: *Letopis Matice slovenskej* 7. (1870) 2.: 44–55.

Hurban

1972 Hurban, Jozef Miloslav: *Slovensko a jeho život literárny*. Bratislava, 1972.

Kocka

1965 Kocka, Ján: Myslenie v matičných rokoch. In: *Prehľad dejín slovenskej filozofie*, Bratislava, 1965. 255–258.

Lalíková

2011 Lalíková, Erika: Za „mantinelmi“ slovenskej filozofie. In: *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore – tradície a súčasnosť*. Szerk.: Zlatica Plašienková – Vladimír Leško – Barbara Szotek. Košice, 2011. 42–55.

Mester

2006 Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár–Szeged, 2006.

Mészáros

2014 Mészáros András: *Széttartó párhuzamok*. Pozsony–Dunaszerdahely, 2014.

Novacká

1978 Novacká, Mária: Filozof a pedagóg Pavel Hečko. In: *Biografické štúdie* 7. (1978). 189–225.

Ormis

1869 Ormis, Samuel: Filozofické úvahy. *Letopisy Matice slovenskej*. 6. (1869) 1.: 23–43.

Osuský

1928 Osuský, Samuel Štefan: *Filozofia štúrovcov II. Hurbanova filozofia*. Myjava, 1928.

1932 Osuský, Samuel Štefan: *Filozofia štúrovcov III. M. M. Hodžova filozofia*. Myjava, 1932.

Perecz

2008 Perecz László: *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest, 2008.

Petőcz

1840 Petőcz Mihály: *Régi magyar szavak*. Pozsony, 1840.

Pichler

2011 Pichler, Tibor: Štěpan Launer a jeho predstava modernizácie. In: Pichler, Tibor: *Etnos a polis. Zo slovenského a uhorského politického myslenia*, Bratislava, 2011. 15–30.

Słomski

2007 Słomski, Wojciech: *Filozofia polska a filozofia słowiańska*. In: *Filozofia słowiańska – historia i współczesność*. Warszawa, 2007. 13–22.

Sziklay

1948 Sziklay László: *Launer István. Egy 1848. évi szlovák röpirat szerzője*. Budapest, 1948.

Szontagh

1839 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a magyar philosophiához*. Buda, 1839.

Tvrďý

1932 Tvrďý, Josef: Pavel Hečko a jeho národní pravda. In: *Bratislava. Časopis učené společnosti Šafaříkovy*, 6. (1932) 1–2.: 381–390.

Városová

1988 Városová, Elena: Svojbytnosť Slovákov v Launerovej Povahe Slovanstva. In: *Filozofia* 43. (1988), 6: 697–704.

Zoch

1847 Zoch, Ctiboh Cochius: Slovenskje pohľadi na vedi, umeňja a literatúru. In: *Orol tatranský*, 2. (1847) 51.: 406–407., 52.: 411–413., 53.: 420–421.



Implicit regionális és explicit nemzeti identitás*

Mi sem természetesebb, mint magyarként tekinteni magunkra, és magyarságunkat különböző, többé-kevésbé fontos tényezőkhez kötni. De valóban egységes az, amit nemzeti identitásunknak nevezünk? Egységes-e abban az értelemben, hogy egyforma mindazokban, akikben megvan? Egységes-e másrészt abban az értelemben, hogy egynemű tényezők alkotják? Az alábbiakban főleg az utóbbi kérdésre keresem a választ, és a nemzeti identitás két rétegét fogom elkülöníteni. Azt a tézist igazolom, hogy a nemzeti identitás felbontható implicit regionális identitás és explicit nemzeti identitás kettősségére. Látni fogjuk, hogy a nemzeti identitásban bonyolult módon összefonódik egy alapvetőbb, készen kapott réteg és egy, az odatartozás tudatos elismerését magába foglaló vállalásszerű réteg, melyek elhatárolása elméleti nyereséget jelent. Az implicit regionális identitás olyan adottságszerű kollektív identitást jelöl, melybe az egyén magától értetődően belenő anélkül, hogy ez rajta múlna, és lenne választási lehetősége. Ezzel szemben az explicit nemzeti identitás a másik oldalon a csoporthoz tartozás kifejezett elismerését és vállalását jelenti, ami előfeltételezi ennek az odatartozásnak valamilyen szintű tematizálását, és a hozzá való tudatos, különböző intenzitású viszonyulást. Gondolatmenetem azt mutatja ki, hogy a magától értetődő regionális identitás fontos kiindulópont és motivációs bázis lehet az explicit nemzeti identitás számára, mindazonáltal az implicit regionális identitásból nem következik minden további nélkül az intenzív nemzeti identitás kialakulása, ugyan motiválhatja azt, de nem határozza meg teljesen. Számolnunk kell olyan esetekkel is, melyekben az explicit nemzeti identitás vagy jelentéktelen marad, vagy elszakad az egyén regionális identitásától, mint az aszimiláció esetében.

A nemzeti identitás tárgyalása aligha szorul különösebb indoklásra. Az elmúlt évtizedek filozófiai, társadalom- és kultúrtudományi irodalmának vélhetően egyik legtöbbet tárgyalt fogalmát alkotja az identitás. A látványos ér-

* A dolgozat az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében az OTKA K 100922 számú projektjének támogatásával készült. A gondolatmenetet előadtam a *Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon és Európában* című konferencián (Budapest, MTA BTK 2015. december 8.). Gyáni Gábornak köszönöm a meghívást, a résztvevőknek a vitát. A kérdésről folytatott beszélgetésekért és megjegyzésekért hálás vagyok Bodor Péternek, Czoch Gábornak, Demeter Attilának és Lugosi Andrásnak.

deklódás bizonyosan összefügg azzal, hogy az identitás alapvető gyakorlati jelentőséggel bír, hiszen az, hogy mit teszünk, mélyen összefonódik azzal, kik vagyunk, kinek tartjuk magunkat.¹ Nem kevésbé intenzív figyelem irányul a nacionalizmusra, amely kézenfekvően, bár nem egyértelműen kapcsolódik a nemzeti identitás jelenségéhez, s szintén több tudományterület metszéspontján élvez intenzív figyelmet.² Az alábbiakban kidolgozott megkülönböztetés implicit regionális és explicit nemzeti identitás között annyiban járul hozzá ezekhez a vitákhoz, amennyiben a nemzeti identitás kapcsolódási pontját térképezi fel az egyéni létezésben, azaz olyan adottságszerű tényezőket azonosít a személy valóságában, melyek kézenfekvő, bár nem kényszerítő kapcsolódási pontot jelentenek a nemzethez tartozásban. A nemzeti identitást jelen dolgozatban a kollektív identitás alfajának tekintem, melyet mint identitást nem tárgyalhatunk az érintettek feje felett, hozzájuk képest külső nézőpontból, hanem csak annak figyelembevételével, ahogyan és amiként ez az identitás az egyén nézőpontjából megmutatkozik. Dolgozatom e módszertani kiindulópontját fenomenológiai tekintem.

Gondolatmenetem első lépésben tisztázza a nemzeti identitás kollektív jellegét, majd áttekinti a fogalomhasználatot rövid kitekintéssel a nacionalizmuselméletekre. Az implicit regionális és az explicit nemzeti identitás ezt követő jellemzése után ellenvetéseket vizsgálók, s különös figyelmet szentelek a két tényező bonyolult viszonyának. Jelen írás finomítja egy korábbi tanulmányban kidolgozott javaslatomat, melyben a nemzeti identitást egy implicit és egy explicit réteg kettősségében fejtettem ki.³ Ahogy látni fogjuk, a dolgozat abban módosítja a korábbi elképzelést, hogy a nemzeti identitásban kimutatandó adottságszerű réteget nem nemzeti jellegűnek, hanem szűkebben, regionális jellegűnek tekintem. Korábbi tanulmányom gondolatmenetének átdolgozása egyben alkalmat ad arra is, hogy részletezze, és valamelyest kibontsa azokat a pontokat, melyeket ott csak szűkszavúan érintettem.

1 Megfogalmazódik helyenként az a gyanú is, hogy az identitás kérdésének konjunktúrája következménye a fejlett modernség destabilizáló, elbizonytalanító és gyökértelenítő tapasztalatainak (Mucchielli, 1986, 4.). Más szóval: a „Ki vagyok?” kérdés azért merül fel, mert magától értetődő teendők elvesztették magától értetődőségüket. A diagnózis előfeltétele, hogy az egyén identitását és a világ helyzetét kölcsönhatásban lássuk, amiből következik, hogy az utóbbi elbizonytalanodása az előbbit is gyengíti. Anélkül, hogy kielégítően tudnánk tárgyalni, meg kell jegyezni, hogy sokkal meggyőzőbb abból kiindulni: az egyén identitása a világ helyzetétől függetlenül is el tud bizonytalanodni kudarcok, ütközések, sérülések, tapasztalatok nyomán.

2 Nacionalizmus és nemzeti identitás kapcsolatát nem lehet egyszerűen megfogalmazni. Wehler áttekintésén (Wehler, 2001. 51–55.) jól szemléltethető, hogy a nacionalizmust fel lehet fogni olyan politikai képződményként, mely a történész szempontjából, azaz történeti-politikai összefüggésben bontakozik ki, háttérbe állítva az egyén perspektíváját. Az egyéni perspektíva és a madártávlat különbségére az alábbiakban kitérek.

3 Olay, 2014.

Nemzeti identitás mint kollektív identitás

Mivel a nemzeti identitás egy közösséghez, kollektívumhoz kötődik, ezért tisztázandó, hogy mit lehet általában véve kollektív identitásnak tekinteni, valamint néhány megfontolással körvonaloznunk kell, miért lehet a nemzeti identitást kollektív identitásnak tekinteni. Kollektív identitáson olyan önazonosítási és tájékozódási keretet értek, mely lényegileg több személy számára szolgál közös viszonyítási pontként, lényegileg többek közös tájékozódási kerete. A közös mivolt mindazonáltal nem követel meg abszolút azonosságot, érthetünk alatta tudatosan elismert közösséget, azt aényt, hogy másokat magunkhoz hasonlóan az adott közösséghez tartozónak ismerünk el.⁴

Két tisztázó megjegyzés kívánczik ide a „közösség” kifejezéssel kapcsolatban. Egyrészt a „közösség” fogalma kétértelmű: egyaránt jelenthet logikai értelemben valamilyen sokaság elemeiben egy közös tulajdonságot, másrészt pedig jelentheti az együtt élő embercsoportot, melynek tagjait kisebb-nagyobb mértékű összetartozás köti össze. Nyilvánvalóan itt az utóbbi jelentésben értjük a közösséget, s a kollektív identitást olyasminek tekintjük, ami tudatos lények általuk is elismert viszonyulásán alapul. A két különböző jelentés között ugyanakkor fennáll az az összefüggés, hogy személyek csoportjának összetartozását hajlamosak vagyunk valamilyen közös tényező alapján elgondolni, és ilyen közös tényezőnek tekintik gyakran a nemzethez tartozást is. A kollektív identitás közös volta másfelől azt is jelenti, hogy ez a közös odatartozás nem képes teljesen megragadni az egyént a maga egyszerűségében, és így az egyén nem is ragadható meg kimerítően kizárólag egy kollektív identitással vagy azok valamilyen kötegével. Identitásról beszélhetünk, mert a szóban forgó személy létezésének mélyebb rétegeihez tartozik, s bizonyosan fontos helyen szerepel a „Ki vagyok én?” kérdésre adott válaszban.⁵

A kollektív identitás paradigmatis eseteinek a nemzeti és a vallási identitást tekintem, melyek egyben utalnak nagyobb közösségekre is. A kifejezésen tágabb értelemben is érthetnénk bármiféle csoporthoz tartozást, kezdve a tekeklutól a Fradi szurkolóin át a cserkészekig és jótékonyági egyletekig. E szóhasználat annyiban nem célszerű, hogy kitágítaná a kollektív identitás fogalmát, és azonosítaná általában véve bármiféle közösséghez való tudatos odatartozással vagy tagsággal. A kollektív identitás ilyen tág használata ellen az identitás mozzanata szól: ha identitáson a személy létezésének, önértelmezésének mélyebb rétegeit értjük – azaz törekvéseit, cselekedeteit és önképét alapvetőbben meghatározó maradandóbb orientációit –, akkor a példa-

4 Polletta és Jasper a következő meghatározást javasolja a kollektív identitásra: „[...] az egyén értelmi, erkölcsi és érzelmi kapcsolatai egy tágabb közösséggel, kategóriával, gyakorlattal vagy intézménnyel”. Polletta–Jasper, 2001. 285. (Bibliográfiában: 283–305.)

5 Félrevezető az egyén mindenfajta meghatározottságát az identitás részének tekinteni, ahogy például Samuel Huntington teszi, amikor nem feltétlenül érvényesülő, de sokféle identitásforrást sorol fel (leíró, kulturális, területi, politikai, gazdasági, társadalmi). Huntington, 2005. 62.

ként említett esetekben kevésbé gondoljuk, hogy az adott csoporttagság alapjaiban és mélyebb rétegeiben meghatározza az egyént. Természetesen gondolhatjuk, hogy nagyon is a szurkoló identitásához tartozik, melyik futballcsapat lelkes híve, de ezt leginkább az adott csapat ultráira értenénk, azaz olyanokra, akiknél nagyon intenzív formában, kvázi életformaként jelenik meg az adott csapat támogatása. Kétségtelennek tűnik továbbá, hogy a foci-szurkoló életét csak patológikus esetben „hatja át”, hogy Fradi-drukker. Már ezen a ponton kiemelhetjük az intenzitás-mozzanatot, melyet jól szemléltetnek a szurkolók különböző fajtái: a csoporthoz tartozás érzésének intenzitása egészen eltérő lehet, s ez bizonyosan a jelenség ambivalenciájának egyik alapja, ahogy még a nemzeti identitás esetében is látni fogjuk. Az identitás jelentése szempontjából azt kell rögzítenünk, hogy meggyőződéseink és kötődéseink hierarchikusan rétegződnek, s identitáson a mélyebb, meghatározóbb, s ezért nehezebben változó rétegeket értjük.

A kollektív identitás tehát az egyéni élethez képest átfogóbb és annál tartósabb, bár változatlan identitásképző tényező, melynek kollektív jellegét az adja, hogy alapvetően több egyén részesedhet benne. A kollektív identitások az egyént nagyobb egységekbe helyezik el, mégpedig a személyes identitás alaprétegére épülve, ahol a kollektív identitások az adott egyén önértelmezésében nem eleve rögzített módon rendeződnek hierarchikus és egyenrangú viszonyokba, s így alkotják az egyéni belső lojalitások és oda-tartozások hálózatait. A kollektív identitások jelentősége ennél fogva abban rejlik, hogy tartós, ha nem is végleges módon elhelyezik, szituálják az egyént az emberiség általánosságához viszonyítva. Az emberiségen belüli sajátos helyzet egyszerűen jelent lehetséges kötődéseket és ellentétességeket, mégpedig olyanokat, amelyeket sajátosan az emberek közti viszonyokban gondolunk lehetségesnek. Minden közösséghez hozzátartozik ezenfelül a – formális vagy informális – bekerülés, belépés és kikerülés, kilépés lehetősége, aminek artikulálódnia kell valamilyen módon, ahol ez elkerülhetetlenül nyelvi artikulációt jelent.

A nemzeti identitás kollektív jellegét aligha lehet vitatni, kérdésesnek inkább meghatározottsága és egysége tűnhet. A nemzeti identitás kollektív identitás, hiszen triviálisan igaz, hogy többek tartoznak össze egyazon nemzeti identitás mentén, még akkor is, ha egyrészt nem mindenkinek ugyanolyan fontos a nemzeti identitása, másrészt nem tökéletesen egyformán értik nemzeti identitásukat, „magyarságukat”. Ha egyáltalán elismerünk kollektív identitásokat, akkor nem kérdés, ilyen-e a nemzeti identitás; az viszont kérdés, egyáltalán elfogadhatónak tartunk-e kollektív identitásokat, s nem manipulációs célokat szolgáló konstrukciónak, kitalációnak tekintjük-e az efféléket. Utóbbi álláspont megfogalmazható abban az erős formában, hogy annyiféle magyarságtudat van, ahány magyar, s ezért nem lehet értelmesen beszélni magyar – vagy bármilyen más – nemzeti identitásról. Nevezhetjük ezt a nemzeti identitás fragmentáltságára vonatkozó ellenvetésnek, amely a következő előfeltevésre épül: ha nincs megadható közös halmaza a magyarságot alkotó elemeknek, akkor értelmetlen, de legalábbis gyanús a magyar

identitásról beszélni. A felvetésre azt lehet válaszolni, hogy a nemzeti identitások megkülönböztethetőségéhez bőven elegendő, ha problémamentesen és egyértelműen azonosítható, melyik nemzeti identitásra vonatkoznak az egymástól esetlegesen eltérő felfogások. Hasonlóan a Leibniz által hivatkozott városhoz, melyet eltérő perspektivikus képeiben mégis azonosként ismerünk fel,⁶ arról nem szokott vita lenni, melyik nemzeti identitásról van szó, sokkal inkább arról, mi tartozik bele és mi nem, meddig terjed, stb.

A jelen gondolatmenet bevezetőben említett fenomenológiai jellegét ezen a ponton érdemes tisztázni. Szemléltethetjük a megközelítés sajátosságát azzal, hogy kérdésünk így hangzik: „Milyen lehet magyarnak lenni?“, mégpedig abban az értelemben, ahogy Thomas Nagel vetette fel a „Milyen lehet denevérré lenni?“ kérdést.⁷ Nagel azóta is tartós diszkusziókat kiváltó kérdése arra irányul, hogy eleven lények esetében feltételezhetünk egy olyan „nézőpontot“, mely nem ragadható meg az adott eleven lény külső fiziológiai leírásával, érzékszerveinek ismeretével: van egy milyensége annak, ahogy a denevér a világot „megragadja“, „átéli“. Viszont hogy milyen denevérré mozogni, lenni a világban, azt nem tudjuk meg a denevér tájékozódási rendszerének tetszőlegesen pontos leírásával sem. A nemzeti identitásra nézve természetesen adhatunk külső leírást, s ilyen lesz többek között a történész perspektívája. A külső leírás nézőpontjából jelentős része azonban nem ragadható meg a nemzeti identitásnak, ahogy az az egyén számára megjelenik, mivel abban a külsőleg megfigyelhető adottságok sok esetben alárendelt szerepet játszanak. Így például az európai tapasztalat számára a nemzeti különbségek nem kötődnek szorosan megfigyelhető antropológiai jellegzetességekhez. Az európai nemzeti identitások a kaukázusi (europid) rasszon belül meghúzódó különbségek, s ebből könnyen belátható, hogy nem, vagy legalábbis nem elsősorban biológiai jellemzők kérdése a nemzeti identitás, a politikai identitás pedig még kevésbé. Jól mutatja ezt a genetikai változások tökéletes irrelevanciája a nyelvi-kulturális tényezők szempontjából.⁸ A külső tényezőkre összpontosító leírás tehát szükségképpen leegyszerűsíti a nemzet és a nemzethez tartozás jelenségét, mivel eltekint attól, hogy a nemzet csak a nemzeti identitáson keresztül ragadható meg. Nemzet nem létezik olyan egyének nélkül, akik hozzátartoznak – ez pedig csak nemzeti identitás révén lehetséges. A nemzetről való beszéd tehát valójában a nemzeti identitásra épül, még ha időnként ezzel ellentétes látszat keletkezik is, főként amikor nemzetről mint egyén feletti képződményről beszélünk. Ez elsősorban olyan nézőpontokhoz kötődik, melyek sajátos érdeklődésük vagy érdekeik miatt tekintenek el a jelenség belső differenciáltságától. Így a történe-

6 Leibniz, 1986. 57. §.

7 Nagel, 2004.

8 A vonatkozó vizsgálatok ugyanis azt tárták fel, hogy míg a honfoglaló magyarok a magyar nyelvet és kultúrát sikeresen ráerőltették a Kárpát-medencében talált népekre, addig genetikailag tekintve beleolvadtak a leigázott népekbe. (Raskó, 2010.)

szi, szociológiai, hadászati perspektíva gondolkodásmódja a nemzetről legtöbbször a komplex és dinamikus valóság redukciója definiálható egységekre, szempontokra, lépésekre, történésekre. A redukció gyakorlati szempontokból jogosult lehet – de ettől még redukció.

Fogalomhasználat és nacionalizmuselméletek

Mielőtt rátérnénk, miben áll pontosabban a regionális identitás és a nemzeti identitás, egy pillantást kell vetnünk a nyelvhasználatra. A nemzet fogalma (a közösséghez hasonlóan) sokféle értelemmel bír. Egyrészt már a hétköznapi és művelt, de nem tudományos nyelvhasználat is változatos, másrészt eltérő elméletek helyenként eltérő fogalmiságot javasolnak. A modern nyugati nyelvek hétköznapi nyelvhasználatában honos kifejezések a latin *nascor*: 'születni' igéből eredő *natio* kifejezésre mennek vissza, ahol a fogalomban rejlő kép a származás, a születés közösségét hangsúlyozza. Sokszor fordul elő együtt a néha politikai jelentésű *gens* és *populus* szavakkal (ahol a *populus* időnként politikai jelentésű is), de gyakran nem rendelkezik politikai jelentéssel, ahogy a görög *ethnos* szó sem, tehát nem utal az állampolgári státuszra sem. A szóhasználat ingadozó abban a tekintetben, hogy a nép és nemzet között van-e különbség. Mindenesetre döntő kétértelműségnek tűnik, hogy a nemzetet vérségi-kulturális vagy politikai egységnek tekintjük-e.⁹

Nem lebecsülendő nehézség, hogy a tárgyalandó jelenségek pontos köre sem igazán világos. E megközelítéshez sorolható az a javaslat, hogy különböztessünk meg nacionalitást és etnicitást, ahol utóbbi lenne a vérségi-nyelvi-kulturális összetartozás (Kelet-Európára jellemzően), előbbi pedig a „civil/polgári nacionalizmus” (Nyugat-Európára jellemzően). Véleményem szerint nem igazán lehet nemzetet és etnikumot jól megkülönböztetni, mivel eltérések csak olyan politikai-történeti jellemzőkkel adható meg, melyek esetlegesen lehetnek.¹⁰ Smith javaslatai az „etnikai mag”, „etnikum”, „etnikai közösség” meghatározására visszavezetnek a nemzet fogalmához, amennyiben definíciójában az etnikai csoport jellemzői ugyanazok, mint a nemzeté, kivéve a gazdaság, közoktatás, közös jogok mozzanatát (feltéve, hogy utóbbi nincs

9 Romsics Ignác egy előadásában Meinecke államnemzet (Staatsnation) és kultúrnemzet (Kultur-nation) megkülönböztetésére, valamint Anthony D. Smith munkáira hivatkozva nyugati és keleti nemzettípust, etnikai modellt határol el: előbbi jellemzője a közös terület, egyazon jogi-politikai kerethez és államhoz tartozás, míg utóbbié a nyelv és kultúra azonossága, továbbá a közös származás mítosza vagy valósága. Romsics, 2004. 11–12.

10 Az egyik nacionalizmusenciklopédiában az „etnikai nacionalizmus” címszó alatt – mely maga is kissé pleonazmusnak tűnik – a következő meghatározást találjuk: „Ha a nemzetet kizárólag az etnicitás kritériumára alapozzák, akkor ennek logikai megfelelője az, hogy mindazokat kizárja a nemzet életében való részesedésből, akik nem születtek bele az adott etnikai csoportba. Eltérően az állampolgári nacionalizmustól, mely a közös állampolgárság törvényes jogain alapul, az etnikai nacionalizmus világosan elhatárolja azokat, akik megfelelnek a nemzethez tartozás feltételeinek, azoktól, akik nem felelnek meg.” Motyl, 2001. 151.

beleértve a szokásokba): közös név, közös eredetmítoszok és történelmi emlékezet, közös „haza”, közös kultúra (nyelv, szokások, vallás), tagok szolidaritása.¹¹ Az etnikai csoport ilyen meghatározásával az a kisebbik baj, hogy gyakorlatilag egy „protonemzetet” ad. Jelen összefüggésben a nagyobbik probléma az, hogy Smith egymás mellé rendeli már az etnikai csoportban azokat a tényezőket, melyeket adottságmódjuk szerint el kell választanunk implicit regionális és explicit nemzeti identitásra.¹²

Az antik szóhasználatban a *natio* keveredik a *gens*, *populus* szavakkal, a *nationes* jelentésében előtérben áll a népcsoport mozzanata közös politikai szervezet nélkül, vagy azt háttérbe állítva. A *natio* itt eredet, földrajzi helyzet, nyelv, erkölcsök és szokások által, de sosem pusztán egyetlen tényező révén összekötött egyének összességét jelenti. A kifejezés másik jelentése jogi státusz, rendi hovatartozás (paraszt, polgár, nemes, szabad, jobbágy stb.). Érdemes megjegyezni, hogy a *natio* földrajzi alapja egész széles skálán mozog, kis egysegtől (város, nemzetség) hatalmas területig (vidék, népek). A késő középkorban a *natio* egyetemisták földrajzi származására utal, megjelenik a rá vonatkozó explicit büszkeség is. A kora újkorban 17. századi Angliában és a 18. századi Franciaországban hangsúlyossá válik a kifejezés olyan használata, mely a fogalmat a királyi hatalommal állítja szembe, s ezzel nyilvánvalóan előkészíti a nemzet/nép/társadalom szembeállító megkülönböztetését a politikai hatalomtól, legyen az akár királyé, akár államé.

Bonyolítja a képet, hogy a nemzet és nemzeti identitás jelenségét nem lehet kielégítően tárgyalni a nacionalizmus érintése nélkül, mivel az egyik meghatározó nacionalizmuselmélet szerint magát a nemzet fogalmát a nacionalizmus hozza létre, mégpedig csak az újkorban. Már a nyelvhasználat szintjén megjelenő probléma, miként Kántor Zoltán rámutat, hogy a „nemzettel, nacionalizmussal foglalkozó szakirodalomban mind a mai napig vitatott is, hogy a nemzet vagy a nacionalizmus a központi fogalom”.¹³ Az egyik megközelítés szerint a nacionalizmus teremtette meg a nemzetet (Gellner, Hobsbawm), a másik felfogás szerint pedig a nemzetről már jóval a nacionalizmus megjelenését megelőzően beszélhetünk. A vita magvát egyrészt a nemzet adott vagy konstruált volta, másrészt ősi vagy új keletű jellege alkotja, és az így adódó különbségeknek megfelelően különíthetjük el a „modernizmust”, mely szerint a nacionalizmus „hozza létre” a nemzetet (Ernest Gellner), a „primordializmust”, mely szerint a nemzet ősi adottság, létezik nacionalizmus előtt (Adrian Hastings), s végül az „etnoszimbolizmust”, mely szerint a modern nemzetnek léteznek előzményei, főként a szimbolikus, kulturális dimenzióban (Anthony D. Smith).

11 Smith, 2004. 207–209.

12 Ugyanezt mondhatjuk Wehler javaslatáról. Wehler, 2001. 37–38. Esetenként kimutatható, hogy az etnikai folytonosság feltevése azt szolgálja, hogy ennek segítségével az adott nemzeti történelem folytonosságát igazolni lehessen. Gyáni, 2013. 102.

13 Kántor, 2004. 9.

A szerteágazó és sok alváltozattal tarkított álláspontok áttekintése jelen összefüggésben nem lehet cél, mindössze vázlatosan emelek ki néhány alapgondolatot. A modernista álláspont kulcstézisét Ernest Gellner fogalmazza meg tömören: „A nacionalizmus az, ami létrehozza a nemzeteket, nem pedig fordítva.”¹⁴ Az elmélet alfajai aszerint különböznek, miként specifikálják az egyes álláspontok azt a kiváltó eseményt, melyre reakcióként a nemzet „konstrukciója” létrejön – kapitalizmus, iparosodás, urbanizáció, politikai mobilizáció, szekularizáció, kötelező oktatás, tudományok felemelkedése. Közös nevező marad, ahogy az elmélettípus neve is mutatja, hogy tagadják a nemzet ősi voltát is. Ezzel ellentétben a primordializmus alaptézise szerint a nemzet „ősi”, természetes adottság, s ezt a középponti gondolatot több változatban is képviselik: létezik nacionalista, szociobiológiai (Pierre van der Berghe), kulturalista (Edward Shils, Clifford Geertz) és perennalista kidolgozás (Adrian Hastings). Végül az etnoszimbolista alapgondolat szerint egyfajta etnikai mag, nemzeti tudat már a modernitás előtt is létezett, s ezek mítoszai, szimbólumrendszere válik meghatározóvá a későbbi nemzetekben. Az Anthony D. Smith által képviselt változatban az elképzelésre jellemző a *longue durée* megközelítés, tehát a meggyőződés, hogy hosszabb időszakok során kell vizsgálni, miként fejeződik ki a nemzeti érzés a közös múlt mítoszaiban és jelképeiben. Smith elgondolásában etnikai előfutárok nélkül érthetetlenek a mai nemzetek, illetve ahol nem volt meghatározó etnikai mag, ott a nemzetépítés gyakran kudarcot vall, vagy nagyon nehéznek bizonyul. Ennélfogva Smith szerint a modern nemzet és az előző korok kollektív származási és kulturális egységeinek különbsége fokozati, de nem generikus.¹⁵ Kántor Zoltán összegzése szerint „meghatározás kérdése, hogy a modern kor előtt beszélhetünk-e nemzetről. Tény, hogy az államok csak a modern korban kezdenek nemzeti alapon intézményesülni, így a modern értelemben vett nemzetről csak ezt követően beszélhetünk. Ezért egyes szerzők csak a 19. század második felétől beszélnek a nemzetről, állítván, hogy csupán akkortól tekinti magát a lakosság jelentős része egy adott nemzethez tartozónak. A másik végletet azok a szerzők képviselik (perennialisták, primordialisták), akik úgy tekintik, hogy a társadalmi csoportok a civilizáció kezdete óta valamiféle etnikai, nemzeti alapon szerveződnek.”¹⁶ Néhány további gondolat részletezésére még visszatérünk.

14 Gellner, 2009, 76.

15 Geary ezzel szemben azt a tézist képviseli, hogy a nemzetek tartós létezése csak látszat, mely görög és római történetírók bizonyos gondolati reflexeinek és a 19. századi német fejlődés következménye. Az antik történetírók tartós létezőnek tekintették a nemzeteket, mivel a nevük állandóságából indultak ki, és nem vették észre a nevek állandósága mögött lezajló alapvető változásokat. Eközben Herder és Fichte nyomán Geary szerint a német nacionalizmus megteremti a nemzeti történelem „konstrukciójának” tudományos eszközeit (írott források és filológiai elemzés), melyet már könnyű más nemzetek esetében is alkalmazni. Geary 2014, 41. skk.

16 Kántor, 2004. 9.

Implicit regionális identitás

Elöljáróban a regionális identitást olyan adottságszerű kollektív identitásként határoztam meg, melybe az egyén magától értetődően belenő, s melyre ennél fogva nem distanciált és tudatos választás révén tesz szert. A „regionális identitás” megfogalmazás olyan tényezőket hivatott kiemelni, melyek az egyén szűkebb pátriájához, hazájához kapcsolódnak, mégpedig azért, mert felnövekedésének, szocializációjának színterét alkotják.¹⁷ A regionális jelzőt tehát nem szűkebb földrajzi értelemben használok, hanem beleértem a kisebb területi egység nyelvi, mentalitásbeli és kulturális tényezőit. Alapjában véve két érintkező, de nem egybeeső dimenzióról beszélhetünk a regionális identitásban, ahol mindkettő potenciális közösséget alkot: egyrészt a közös, dialektusként anyanyelv, másrészt az adott régió átfogó mentalitás-, gondolkodás- és viselkedésmódja, szokásainak összessége, egyszerűen mindaz, amit az egyén szocializációja során nagyjából egységesen elsajátít. Mindkét esetben olyan egységsszempontról van szó, mely nem képez teljesen homogén, monolit tömböt. A vegyes nyelvű régiók mutatják az első tényező lehetséges pluralitását, a modern nagyvárosok pedig vélhetően a második tényező lehetséges sokféleségére adnak példát. Mindkét tényezőből következően az itt elgondolt régiók esetében *porózus* határokról beszélhetünk, átmeneti zónák lehetőségét nem kizárva.

A meghatározott nyelv, viselkedés- és gondolkodásmód, valamint kultúra, melybe belenövünk, az emberi élet élésének annyira alapvető ténye, hogy az általa nyújtott otthonosság és a hozzá való érzelmi kötődés nélkül csak redukált formában ragadjuk meg az emberi létezést.¹⁸ Kétségtelenül többé-kevésbé szabadon be- és kiléphetünk más szempontok szerint rendeződő közösségekbe és csoportokba, de ugyanilyen, kétségtelenül sokkal alapvetőbb az a folyamat, ahogyan anyanyelvünkbe és régióink, szűkebb pátriánk viszonylataiba belenövünk. Implicit regionális identitásnak tehát nem önmagában az anyanyelvet nevezem, hanem beleértem azokat az értelmezési és viselkedési kereteket is, melyeket magától értetődő módon sajátítunk el, s amelyek ugyanilyen magától értetődő módon kapcsolódnak az anyanyelvhez. Ez az egyén feletti rend bizonyosan alkotóeleme személyes egyszerségünknek, és mivel döntő dimenzióiban másokkal osztozunk ebben, ezért kézenfekvő regionális identitásként érteni.

17 Katherine Verdery felvetése bizonyos párhuzamokat mutat az itt követett szemponttal, amikor azt kérdezi, „[h]ogyan alakul ki a nemzetiként érzékelt én, a nemzeti éntudat? Ezt akár a nemzeti szubjektivitások problémájának is nevezhetnénk, így, többes számban, mivel nem feltételezhetjük, hogy a nemzeti én-tapasztalatnak csupán egyetlen formája létezik. Ez a kérdés [...] azt vizsgálja, hogy internalizálódik, hogyan asszimilálódik a nemzet és az egyén közötti megfelelés.” Verdery, 2004. 382. A különbség mindazonáltal döntő: elméleti javaslatom nem a nemzeti, hanem a regionális identitás „internalizálódására” vonatkozik.

18 „A szülőföld, a falu, a város, a tartomány szeretete igen ősi pszichikai kötöttség. Motívumai ma sem mások, mint századokkal előbb.” Szűcs, 1984. 110–111.

A szóban forgó tényezők továbbá adottságszerűek, kézzelfoghatók és ennyiben külső megfigyelő is megállapíthatja őket. A regionális identitás alapvető tényezője a dialektusként értett anyanyelv ismerete, s ehhez járul a gondolkodásmód, a viselkedés- és szokásrendszerek egységes kerete, valamint esetleg a dialektusként tekintett nyelvhez kapcsolódó magas kultúra, mely nagyon eltérő szerepet játszhat azonos regionális identitású egyének életében. A regionális identitás „implicit” jellege azt a körülményt fejezi ki, hogy e tényezők magától értetődően válnak az egyén sajátjává. Szóhasználatom abból az előfeltevésből indul ki, hogy az egyén implicit identitása hozzárendelhető egy meghatározott régióhoz, ahol a régiónak a maga részéről egységes nyelvjárás és valamilyen értelemben általános gondolkodásmód felel meg. Ezt az előfeltevést mindkét fő gondolati lépése felől meg lehet kérdőjelezni. Elsőként kétségbe vonhatnánk, hogy az egyén egyetlen régióhoz rendelhető hozzá, hiszen a történelem ismer világosan ezzel ellentétes példákat (uralkodóréteg és arisztokrácia), manapság pedig a felfokozott mobilitás korában szintén könnyen adódnak ellentétes példák. Másodszor talán hajlanánk indokolatlanul homogenizálónak tekinteni egy ilyen felfogást: bármilyen régió, különösen a modern nagyvárosok, olyan pluralitást hordoznak magukban, melyet jogosulatlannak tűnik egységesnek tekinteni. Az első ellenvetésre azt válaszolhatjuk, hogy még több régió esetén sem tetszőlegesen sok nyelv, gondolkodás- és viselkedésmód alakítja az egyén implicit identitását. Az emberi lény legalább szeriálisan egy regionális identitáshoz viszonyul, hiszen bizonyos nyelvi és kognitív stabilitás nélkül elképzelhetetlennek tűnik az emberi élet. Gondolatmenetünk lényege nem az az állítás, hogy egyetlen, homogén régióhoz köthető az ember magától értetődő adottságszerű identitása, hanem hogy az ilyen magától értetődő nyelvi, viselkedésbeli és tájékozódási keret olyan partikuláris identitást alkot, mely az egyéni emberi létezéssel elkerülhetetlenül összefonódik. A második ellenvetésre is ebben az irányban válaszolhatunk: bizonyos területek nyelvi és kulturális határterületek lehetnek, de ettől még sajátos meghatározottsággal rendelkeznek, amennyiben bizonyos tényezők, éppen a határos nyelvek és kultúrák együttese alkotja őket. További, már a regionális identitás és nemzeti identitás kapcsolatát érintő kérdés, hogy a nyelvi, mentalitásbeli és kulturális határok területei az explicit nemzeti identitás szempontjából kevésbé egyértelműek, mint az egységes területek.

Az implicit kifejezést nemcsak az elsajátítás magától értetődő volta indokolja, hanem az is, hogy az így jelzett szint gyakran és jellemző módon nem tudatosan regionális identitásként, nem irányul rá explicit figyelem, mert magától értetődő jellege miatt éppen azt a triviális érthetőségi keretet alkotja, melyben már mindig is eleve mozgunk.¹⁹ Ez nem jelenti azt, hogy ne lehetne

19 A helyidentitás elmélete ugyanezt az összefüggést a szűkebb környezet helyeire fogalmazza meg: „az ismerős, kényelmes és biztonságot nyújtó helyekhez általában nem tudatosan kötődünk. A helykötődés csak akkor válik tudatossá, ha valami változás áll be a helyzet-

tematizálni, tudatosítani az anyanyelv és a hozzá kapcsolódó értelmezési keretek részeit. Bármiféle idegennel való találkozás, mássággal kapcsolatos kontrasztszituációk ráébreszthetnek arra, amit magától értetődően használunk. Nem változtat ez azonban azon, hogy többnyire és leginkább magától értetődő háttérét képezi az elsődleges nyelvünk, valamint értelmezési és gondolkodási szokások egy sajátos kerete. Az implicit regionális identitás tényezői közé sorolhatjuk a fentiek alapján az anyanyelvet mint az elsődleges világ-artikuláló nyelvet, a viselkedési szokásokat, általános vélekedéseket és gondolkodásmódot, a hétköznapi gyakorlatban leülepedett vallásos vagy kvázi vallásos háttérmeggyőződéseket és a nyelvhez tartozó sajátos kultúrát, elsősorban a nyelvérzékeny művészeti ágakban. Az otthonosság, a meghitt ismeretség élménye, melyet a hazával, szülőfölddel kapcsolatban sokszor fogalmaznak meg irodalmi művek is, elsősorban ezekre a magától értetődően ismert keretekre vonatkoznak (valamint egy szűkebb földrajzi környezetre, lokációra), amihez képest a nemzethez, területéhez és tagjaihoz való viszony absztrakt és átvitt.²⁰

Az otthonosság, meghitt kiismerés alapviszonya fűz bennünket dialektusunkhoz, anyanyelvünkhöz. Áttételesen implicit regionális identitásunk jelentkezik abban a tényben is, hogy erőfeszítés nélkül megértetjük magunkat azon nyelv beszélőinek potenciális sokaságával, melynek dialektusunk változata. Egyazon nyelv különböző dialektusainak beszélői kölcsönösen értik egymást,²¹ és a kölcsönös érthetőség a nyelv által tagolt, közös, társas világhoz rendel hozzá minden beszélőt. Természetesen ez nem jelenti, hogy ténylegesen ismerjük az anyanyelvünket beszélőket, mint ahogy azt sem, hogy szükségképpen pozitív viszonyunk lenne mindazokkal, akik anyanyelvünket beszélik. De lehetőségként mindenki, aki anyanyelvünket beszél, emberi viszonyok sokféleképpen rétegzett viszonylataiba juthatunk el; ezzel szemben azokkal, akik nem beszélik anyanyelvünket, azokkal az emberi kapcsolatok

ben. [...] a lélektanilag kitüntetett helyek mintegy ki is esnek a tudatos ráirányulásból. [...] A megszokott, kedvelt tárgyi környezetben rutinosan, oda sem figyelve mozog a használó, kognitív értékvesztés [...] következik be. Ez egészen addig tart, amíg a hely (vagy a tárgy) működésében vagy használatában valami zavar vagy döccenő be nem következik, ami a figyelmet újra a hely/tárgy tulajdonságaira irányítja.” (Düll, 2015. 112, 120.) A magától értetődő viszonyok, eszközök sajátos háttérbe simulását és zavar révén történő tematizálási lehetőségeit már megadja Heidegger klasszikus elemzése a *Lét és idő*ben.

20 A helyidentitás elképzelésének alaptézise szerint a „szelfidentitás (ki)alakulása nem korlátozódik [...] az önmagunk és a szignifikáns mások közötti különbségtételre, hanem kiterjeszthető a nem kevésbé fontos tárgyakra és dolgokra, helyekre is, amelyek körülvesznek minket. A helyidentitás a személyes identitás egyik fontos kognitív struktúrája, amely az egyénnek bizonyos környezetekhez való erős érzelmi kötődésében nyilvánul meg.” (Uo. 109.) A helyidentitás elméleteinek (lásd Düll, 2015.) és az itt javasolt implicit regionális identitás viszonyának részletes kifejtése meghaladja jelen dolgozat kereteit.

21 Bernd Estel aláhúzza, hogy a nyelvközösség általában nem a nyelv azonosságát jelenti, hanem csak a kölcsönös érthetőséget, továbbá, hogy a hivatalos nyelvegység többnyire csak célzott nyelvpolitika eredményeként áll elő. Estel, 2002. 30.

bizonyos regisztereibe egyáltalán eljutni sem tudunk. Megsérteni, lenézni, szeretni, hálálkodni csak bizonyos szint felett ismert közös nyelv előfeltevése mellett lehet.

Az implicit regionális identitással kapcsolatban kézenfekvően merül fel a kérdés, mi történik vele az asszimiláció során. Azzal a megszorítással, hogy a folyamatot az asszimilálódni törekvő egyén felől nézzük – azaz nem foglalkozunk azzal, befogadják-e az illetőt vagy sem –, két esetet kell elkülönítenünk. Egyrészt megváltozhat valaki választott hazájában olyan mértékben, hogy regionális identitása is átalakul (értve ezen nyelvi, viselkedésbeli és kulturális reflexeit, magától értetődő beidegződéseit). Másrészt lehetséges, hogy az illetőben megmarad valamilyen idegenség, valamekkora távolság azzal a nyelvvel és környezettel szemben, amelyben él. Tehát amit regionális identitásnak nevezünk, az nem egyszer s mindenkorra lezáruló eredmény, hanem olyasmi, amiben bekövetkezhet lassú változás.²²

Explicit nemzeti identitás

Szemben a regionális identitással, a nemzeti identitás a nemzeti múlt bizonyos elemeiből és közös, közvetlenül vagy közvetve átélt élményekből flexibilisen kikristályosodó egység, mely tudatosított élmény- és emlékezetközösségként valamennyire körülhatárolja a nemzethez tartozók közösségét.²³ Explicitnek nevezhetjük, mert – eltérően az implicit regionális identitástól – a nemzeti identitás kifejezett és tudatos viszonyulás a nemzeti közösséghez, reflektált átgondolása azoknak a különböző aspektusoknak, melyek a nemzeti nyelvhez, kultúrához, létező vagy még megteremtendő politikai egységhez kapcsolódnak. Az explicit nemzeti identitás lehetséges tényezői és szempontjai ennek megfelelően a következők: a nemzet mint tagjainak összetartozó közössége, az odatartozás, érzelmi viszony e közösséghez (intenzitásfok), a közös történet emlékezetközössége, a nemzet mint közös vállalkozás, valamint a nemzethez kötődő politikai intézmények és formák. Az így értelmezett explicit nemzeti identitás nem összeegyeztethetetlen a nemzet kialakulásának modernista felfogásával, mivel az explicit nemzeti identitást ezzel olyasminek tekintjük, ami nem feltétlenül minden korban létező jelenség, felfoghatjuk bizonyos eseményekre adott reakciónak, valamint lehet manipuláció, „nemzeti

22 Brass arra hivatkozva vonja kétségbe az anyanyelv és a szülőföld jelentőségét (Brass, 1991.), hogy az elvándorlás és asszimiláció éppen azt mutatja, fel lehet számolni és meg lehet szakítani ilyen kötődéseket. Jelen gondolatmenet azt állítja, hogy az említett kötődések kognitív és érzelmi szempontból nagyon erősek, s így felszámolásuk, átalakításuk, ha egyáltalán sikerül, nagy egyéni veszteségekkel és áldozatokkal jár.

23 Megkülönböztetésem értelmében csak erre az explicit nemzeti identitásra igaz Jan Assmann tézise: „A társadalmak azáltal formálják önképüket [Selbstbilder] s teszik nemzedékeken át folytonossá identitásukat, hogy kialakítják az emlékezés kultúráját; ezt pedig – s számunkra ez a pont a döntő – a legkülönbözőbb módon teszik.” Assmann, 2013. 18.

ébresztés” és effélék tárgya. Erre a pontra a narratív szerkezet kapcsán még visszatérnek.

Az explicit nemzeti identitás vállalásjellegét kiemelhetjük a nyelv szempontjából is. Jelen tanulmány a regionális identitás és az anyanyelv összekapcsolásából indul ki, bár mint láttuk, nem kizárólag arra épül. Kiindulópontnak vettük, hogy a magyarnak lenni és a magyar anyanyelven beszélni nagyon szorosan összefügg, miközben az anyanyelvet eleve potenciálisan nyelvjárásként értjük. Kézenfekvően felmerülnek mindazonáltal olyan ellenpéldák, ahol a vállalt nemzeti hovatartozás igen mérsékelt nyelvtudással jár együtt, ahogy ezt például Liszt Ferenc esetében látjuk, aki alig tanul meg magyarul egész életében. Szintén sokatmondó ebből a szempontból a „legnagyobb magyar”, Széchenyi István gróf, aki élete végéig németül vezeti naplóját, ami azt jelzi, hogy programszerű és mélyen átélt magyarsága mellett a „munkanyelve” a német maradt. Szokásosan ilyenkor arról beszélünk, hogy az illető magyarnak vallja magát, ami jelzi a lehetséges különbséget aközött, ami, és aközött, aminek vallja magát.²⁴ Ezeket az eseteket csak az itt javasolt implicit regionális és explicit nemzeti identitás megkülönböztetésével tudjuk értelmezni.

Ezen a ponton érdemes kitérni a nemzet tagjait összekötő kapcsolatra. Anderson híres könyvének címe alapján gyakran ismételtetett érv, hogy nemzettársainkat nem ismerjük személyesen, ezért csak képzelt közösségről beszélhetünk. Charles Taylor egy gondolatmenetéhez kapcsolódva, melyben polgártársainkat a család és a tetszőleges idegen közé helyezi ismeretség szempontjából, korrigálhatjuk ezt a felfogást, pontosabban elvehetjük negatív felhangját.²⁵ Nemzettársainkat nem ismerjük egyenként, ahogy családtagjainkat, de ettől még az egyaránt ismert anyanyelv nem pusztán *beképzelt*, hanem valóságos kapcsolatot teremt, bár nemcsak a szűkebb nemzet, hanem általában a nyelvi közösség tagjai között (azaz az angol, skót, amerikai és ausztrál stb.) is.

A javasolt megkülönböztetést más szempontból támasztja alá, ha figyelembe vesszük azt a kötődést, mely mindarra vonatkozik, amibe magától értetődő módon belenőttünk. Az otthonosan és legdifferenciáltabban ismert artikulációs keretet számunkra az esetek döntő többségében anyanyelvünk és a

24 Dávidházi Péter felidézi, ahogy Bod Péter konstatálja a magyarrá válás teljesítményét egyes tudósok esetében: „Vagnak ezen magyar tudósok seregekben némelyek erdélyi szászok és magyarországi tót nemzetből valók is: de azok mind olyanok, akiktől nem lehet sajnállani a magyar nevezetét. Ugyanis azok magok is magyaroknak vallották az idegen országokban magokat.” Dávidházi, 2012. 15.

25 „A hazafiság egyfelől a barátság és a családi érzés, másfelől az altruista odaadás között helyezkedik el. [...] Hazafias ragaszkodásom azonban nem úgy kapcsol össze egyes emberekkel, mint a családi kötelék: lehet, hogy honfitársaim java részét nem is ismerem, és lehet, hogy amikor találkozom velük, nem feltétlenül szeretném őket barátomnak. De viszonyunk mégis egyedi, hiszen a velük összefűző kötelékem a közös politikai entitásban való részvételünkön keresztül fűz össze bennünket.” Taylor, 2002. 162.

hozzá kapcsolódó gondolkodási, értékelési sémák és keretek jelentik anélkül, hogy ehhez feltétlenül politikai intézményeknek kellene kötődniük. Ezen az elemi szinten nem egy politikai képződményhez és nem is egy nemzettársakból álló közösséghez kötődünk elsődlegesen, hanem a legárnyaltabban ismert nyelvhez, az ahhoz kapcsolódó életviszonyokhoz és kultúrához. Mindezen az sem változtat, ha bizonyos tényezőkhöz valamennyire konfliktusosan alakul a viszonyunk, hiszen kisebb konfliktusos jelleg még feldolgozható, ahogy a kisebbségi lét jellemző konfliktusaiban ez világosan látszik. A nemzeti identitáson túlmutató kérdés, vajon csak nemzeti, közösségi keretekhez kötődünk-e, vagy mindenhez, ami magán- és közéletünk tereit képezi – s ennyiben az emberi természet, az egyéni létezés lényegi konzervativizmusáról van-e szó, ahogyan például Odo Marquard kidolgozta.²⁶

Az implicit regionális identitás kézenfekvő kiindulópont és különösen az érzelmi kötődés révén motivációs bázis az explicit nemzeti identitás számára. De a két tényező között bonyolult viszonyok uralkodnak. A regionális identitás automatikusan utal egy földrajzilag körülhatárolható területre is, jóllehet jelen összefüggésben elsődlegesen nyelvi és szociokulturális értelemben vetjük igénybe. A kötődés szűkebb pátriánkhoz könnyen átvivődik arra a nagyobb egységre, melynek része a regionális identitásunkhoz tartozó terület. Viszont ennek ellenére sem beszélhetünk automatikus átmenetről, problémamentes folytonosságról, hiszen lehetségesek olyan tényezők, melyek szűkebb régió és tágabb nemzeti terület kapcsolatát felülírják. Mindazonáltal nem lehetséges, hogy az egyénnek ne legyen explicit nemzeti identitása. Még ha valaki saját identitása szempontjából teljesen jelentéktelennek véli is, akkor is számon tartja magáról, melyik nemzethez vagy mely nemzetek, nemzetiségek valamelyikéhez tartozik (magyar zsidó, svéd finn stb.). Az alapvető kérdés inkább az, hogy az ismeretség- és otthonosságérzés áttevődik-e a szűkebb régióról a tágabb nemzetre és annak hagyományos területére, mivel ilyen áttevődést nem előfeltételezhetünk minden további nélkül.

A két tényezőt és kapcsolatukat is megvilágítja, ha fontolóra vesszünk néhány felmerülő ellenvetést.

Ellenvetések

1. Az implicit regionális identitás meghatározásunk szerint szorosan kapcsolódik az anyanyelvhez. Ezen a ponton kézenfekvő ellenvetés, hogy egyrészt eltérő nemzeti identitások kapcsolódhatnak egyazon nyelvhez, illetőleg egyazon nyelv dialektusaihoz (például a brit, az amerikai és az ausztrál angol), másrészt akadnak olyan nemzeti identitások, melyekhez nem rendelhető hozzá triviálisan egyetlen anyanyelv (például a svájci). Hogy mi számít külön nyelvnek és külön dialektusnak, az nehezen határolható el élesen, hiszen

²⁶ Marquard, 1991.

függvénye lehet elkülönülési és homogenizációs törekvéseknek is:²⁷ mai példa erre a szerb és a horvát elkülönülése. Jelen összefüggésben szerencsére nem kell eldönteni ezt a kérdést, mivel nem szükséges egyértelmű kapcsolatot állítani egy explicit nemzeti identitás és egy természetes nyelv között. Az implicit regionális identitásról fentebb kifejtetteknek megfelelően az eltérő brit, amerikai és ausztrál explicit nemzeti identitás a közös angol nyelv ellenére jelentősen eltérhet, az implicit regionális identitás pedig még alapvetőbb különbségeket mutat. A brit és az amerikai idegensége nyelven túli tényező-kön is alapul (életforma, beidegződések stb.), még ha valószínűnek tűnik is, hogy az elemi nyelvi hozzáférhetőség miatt a brit–amerikai különbség kisebb, mint a brit–francia vagy a brit – nem angolszász. Az implicit regionális identitás szempontjából különösen érdekes esetet alkotnak azok az identitások, melyek nem tartoznak önálló természetes nyelvhez. Kézenfekvő példa erre a svájci identitás, illetve nemzetiségek között a székelyek: egyik esetben sem implicit regionális, sokkal inkább explicit nemzeti identitásról van szó, melyet Svájc esetében egy markáns politikai kultúra hordoz, kiegészítve egy többnyelvű ország tapasztalataival, míg a székelyek esetében egy eredetileg katonai funkció.

2. Megfogalmazható továbbá az az ellenvetés, hogy a gondolatmenet valójában a személyes szocializációt akarja kapcsolatba hozni a nemzeti identitással, még pontosabban az implicit regionális identitással. A jellemzés mindazonáltal jól írja le a dolgozat érvelési irányát, és ennyiben nem igazán ellenvetés. A személyes alakulás különböző rétegeinek közös halmazát képezik bizonyos közösen ismert nyelvi keretek, intézményes és szokásokban kifejeződő hátterek. Ezek olyan közösséget alkotnak, melyeket ugyan számtalan szempont és az egyéni életút változásai felülírhatnak, viszont ez a lehetőség semmit nem változtat e magától értetődő érthetőségi keretek alapvető jellegén. Az implicit regionális identitás alapvetően nem felszámolható, és megváltozása lényegileg lassú folyamat. Az adott egyén szempontjából az önismerethez tartozik annak felismerése, hogy implicit regionális identitása szerint hova tartozik, jóllehet ebből nem feltétlenül következik kényszerítő erővel semmi az illető explicit nemzeti identitására nézve.

3. A regionális identitás szempontjából fel lehet vetni, hogy még ha el is fogadjuk a régiót nyelvi, mentalitásbeli, viselkedési és kulturális egységként, valójában még akkor is léteznek olyan különbségek, melyek felülírják a szóban forgó egységet. Gazdagok és szegények ellentéte, felekezeti, képzettségi vagy társadalmi státuszban jelentkező különbségek egyaránt bizonyulhatnak fontosabbnak, mint a régió nyelvi, kulturális egysége. A felvetés azzal vála-

27 Az explicit nemzeti identitással összefüggő homogenizáló törekvésekkel kapcsolatban pedig érdemes megjegyezni, hogy az nem független az adott politikai képződmény jellegétől, s inkább nemzetállamokra jellemző: többnyelvű, -népű birodalmakban nincs feltétlenül integráció egyetlen magnemzet felé, s ennyiben más a működési logikája, mint a nemzetállamé. Münkler, 2007.

szolható meg, hogy a regionális identitás gondolata semmiképpen nem jelent valamiféle egyenlőségelvet, s éppily kevésbé jelent valamiféle eleve adott gyógyírt az emberek között lehetséges konfliktusokra.

4. A nyelv előtérbe állítása több szempontból is felveti a többnyelvűség kérdését. Egyrészt az egyén lehet két- vagy többnyelvű, másrészt régiók is lehetnek két- vagy többnyelvűek. Mindkét esetre nézve értelmezést igényel, hogyan lehet regionális identitásról beszélni. A modern nagyvárosok ráadásul nyelvek, kultúrák, vallások korábban nem látott mértékű koncentrációját és egymás mellett létét hozták magukkal. Mindazonáltal ez a fejlemény nem teszi kérdésessé, hogy értelmes-e regionális identitásról beszélni. Régiók is lehetnek többnyelvűek, és egyének is lehetnek különböző mértékben többnyelvűek. A többnyelvű régió szülőtte esetében beszélhetünk egy kitüntetett nyelvről, mely számára a legfontosabb, de hozzátartozik azon további nyelvek esetleg alacsonyabb szintű ismerete is, melyeket régiójában felnőve elsajátít valamilyen szinten.²⁸

A regionális identitás magától értetődően ismert, implicit, hordozó rétegének és a nemzeti identitás vitatott, narratív szerkezetű, dinamikusan alakuló explicit rétegének megkülönböztetéséből világosan adódik, hogy az utóbbi függ össze szorosan a nemzeti identitás által körülírt nemzettel (célok, engedmények stb.), s ehhez képest az implicit regionális identitás kevésbé feltűnő, leginkább kontrasztok mutatnak rá. Az ellentétek, kontraszthelyzetek jelentősége témánk szempontjából egészen alapvető. Egyrészt egészen általánosan, minden identitás lényegileg kontrasztív jellegének tézisést megtaláljuk több szerzőnél.²⁹ Erős olvasatban a tézis azt jelentené, hogy identitást másság vagy

28 Egyes nyelvészek vitatják, beszélhetünk-e egyetlen anyanyelvről, arra hivatkozva, hogy nagyon vegyes nyelvi kontextusokba belenövő egyének számára nem egyértelmű, szélsőséges esetben megválaszolatlan a kérdés, melyik az „anyanyelvük”. Attekintően lásd Busch (2015. 44–46.) Az itt szóban forgó felvetés szempontjából két pontot emelhetünk ki. Egyrészt nem szokott nehézséget okozni annak tisztázása, hogy valaki leginkább melyik nyelven articúlál maga számára bonyolultabb összefüggéseket, érzelmi vagy másmilyen helyzeteket, problémákat. De számunkra nem annak az eldöntése fontos, hogy egyetlen kitüntetetten ismert nyelv létezik-e minden egyén esetében, sokkal inkább annak állítása, hogy mindenképpen egy vagy legfeljebb két-három nyelvbe nőünk úgy bele, hogy nehézségek nélkül tudunk másokkal ezen a nyelven vagy nyelvek valamelyikén kapcsolatba lépni. Ez másrészt többnyelvű területek esetében is fennáll, tehát az ilyen területek többnyelvűsége sem cáfolja gondolatmenetünk fő állítását.

29 Bernhard Waldenfels például így fogalmaz: „Legelőször is figyelembe kell venni, hogy a saját és az idegen minőségei relációs meghatározásokat alkotnak, melyek egy megkülönböztetésből adódnak. Az idegen esetében ez magától értetődik. Egy nyelv vagy egy ország éppannyira nem idegen önmagában véve, ahogy valami magában véve nem lehet jobbra vagy balra; számít a mindenkori viszonyítási pont. Viszont ugyanez érvényes a sajátja is, ami sajátként csak a kontraszt módján válik nyilvánvalóvá. Az idegennek ráadásul heurisztikus elsőbbsége van. Nem a sajátjal kezdünk, a sajátához az idegen felől jövünk vissza, sokszerűen vagy fokozatosan.” Waldenfels, 1997. 145. Lásd továbbá Fehér M. István megjegyzését: „Megkockáztatható: »identitásképzés« másképp, mint így, azaz »idegenségtapasztalat feldolgozása« révén nem is lehetséges.” Fehér, 2015. 120.

mással való találkozás hoz létre; gyengébb olvasatban azt mondja ki, hogy a mássággal való találkozás alkalmat ad az identitás tematizálására. A részletes kifejtés lehetősége nélkül szeretném jelezni, hogy az ellentétek nem *kialakítják*, hanem *megvilágítják* az identitást, azaz a másság nem létrehozza, hanem kiemeli azt, ami saját. A nemzeti identitás szituatív jellege alapján véve szintén a kontraszthelyzet variációja. Az ellentét mássága révén kiemeli azt, ami a másság nélkül magától értetődő módon esetleg fel se tűnik, de mindenképpen hajlamos háttérben maradni.³⁰

Jelen dolgozat megkülönböztetése alapján kimutatható a szemben álló nemzetelképzelések részleges volta, és az ebből a részlegességből eredő szembenállás tartalmi gyökere: anyanyelvi szocializáció, gondolkodás- és viselkedésmód és a nemzethez mint közös történetű és jelenű, politikai dimenzióval rendelkező közösséghez való viszony különbsége. A distinkció révén a nemzetek új keletű voltát állító modernizmus és a nemzetek ősi létét valló perennalizmus vagy primordializmus vitájára úgy tekinthetünk, mint két megkülönböztethető tényező összemosódására a nemzet fogalmában. A modernista megközelítés hangsúlyjaival írható le a nemzeti identitás explicit szintje, annak kifejezett és intenzív alakításával, bizonyos újkori helyzetekre adott válaszjellegével és politikai jelentőségével együtt, miközben a perennalizmus és etnoszimbolizmus igaza abban rejlik, hogy az implicit regionális identitás korábbi korokban is létezett, és ma is ugyanolyan alapvető jelentőségű az egyéni élet szempontjából, mint korábban volt. Az implicit regionális identitásban olyan partikuláris kötődéseket találunk, mely könnyen beleolvadhat a nemzeti identitásba, s ez magyarázhatja utóbbi jelentőségét, valamint bizonyos értelemben a nacionalizmus sikerét is.

A modernista megközelítés lényegét fentebb azzal a meggyőződéssel foglaltuk össze, hogy a nemzet a modern kor terméke, ahol az álláspont változatai főként abban térnek el, milyen modernitásra jellemző folyamatok vagy konstellációk eredményének tekintik a „nemzet” kialakulását. Utóbbi különbségek függvényében lesz azután a „nemzet” részben vagy teljes egészében konstrukció.³¹ Jelen dolgozat alaptézise felől nézve ez a megközelítés

30 Ez pontosan megfelel Geary azon megfigyelésének, hogy a nemzethatárok, perifériák erősebb nemzeti identitást mutatnak: az „etnikai” identitás leggyakrabban az egyes csoportok perifériáin levők számára fontos, főként azért, hogy szembeállítsák magukat a „másokkal”, azokkal, akikkel a csoport centrumában levőknek nincs közvetlen, folyamatos kapcsolatuk.” Geary, 2014, 82. A megfigyelt összefüggés magyarázata a kontrasztszituáció állandó jelenlétében rejlik. Hasonló áll a kisebbségi létre is: úgyszólván a kisebbségi egyén orrát naponta beleverik kisebbségi létébe, miközben ugyanez ott, ahol többségben van, teljesen atematikus maradhat.

31 A nemzet konstruált jellegének tézise utal a konstruálás folyamatára, melyben kézenfekvően fel lehet fedezni az érdekevezérelt befolyásolás és manipuláció lehetőségét. Lásd például Habermas, 1993. Mindazonáltal a konstruált jelleg megítélése nem problémamentes. Pszichológiai perspektívából nézve a kellő súlyra szert tevő lelki valóság már nem könnyen különböztethető meg a valódi realitástól – hiába konstruált a modern nemzet, a nemzet tagja számára valóság, ami mögé nem egyszerű visszamenni. A szociológiában bevett Thomas-tézis szerint

nem veszi figyelembe azt a partikuláris kötődést, mellyel az egyén magától értetődően ismert dialektusához, anyanyelvéhez és életkereteihez kapcsolódik, s mely természetesen az újkort megelőzően is fennállt. Eközben többen elismerik vagy megengedik, hogy bizonyos egységek, összetartozásformák léteztek a modern kor előtt, mindössze ezek relevanciáját vitatják a modern nemzetekre nézve. Patrick J. Geary például így fogalmaz az újkor előtt feltételezett úgyszólván „lappangó nemzet” gondolata ellen érvelve: ez az elképzelés azt sugallja, „hogyan ezek a csoportok – mondhatni potenciális nemzetek – már azelőtt léteztek, hogy az értelmiség nemzetként fogta volna fel őket”.³² Ezzel szemben fel kellene ismerni, hogy „[a]z érett középkor és a kora reneszánsz folyamán – a vallás, a vérrokonság, a birtokolt terület és a társadalmi osztály mellett – a »nemzet« is része volt azoknak az egymást metsző identitáskategóriáknak, melyekkel azonosulva a politikailag aktív elit meg tudta szervezni az együttműködést kívánó tevékenységeket. E kötelékek sorában azonban nem a nemzethez tartozás tudata volt a legfontosabb, olyan egységes nemzeti identitás pedig nem létezett, mely a társadalom felső és alsó rétegeit, az urat és a parasztot valamiféle mélyen átértett érdekközösségben egyesítette volna.”³³ Geary álláspontján jól szemléltethető, hogy a modernista elképzelés megpróbálja neutralizálni és eljelentékteleníteni azokat a kötődési formákat, melyekkel korábbi korok embere bizonyos formációkhoz, területekhez kötődött.

Implicit regionális identitás és explicit nemzeti identitás lehetséges egymásra épülését jól szemlélteti Szűcs Jenő álláspontja, mely jelen összefüggésben azért különösen érdekes, mert elismeri azt, amit itt implicit regionális identitásnak nevezünk, csak tagadja annak szerves kapcsolatát az explicit nemzeti identitással: „A modern »haza« fogalma nem úgy jött létre, hogy az emberek tömegei a 18–19. század fordulója után egyszerre csak »széles e hazában« olyan otthonosan kezdték magukat érezni, mint szülőfalujukban, szülővárosukban, a jól ismert tájon. A politikai haza fogalma a szülőföld képe mellé iktatódott, anélkül hogy ez utóbbi megsínylette volna. Különnemű jelenségekről van szó. A szülőföld: tapasztalat, élmény, emlék. A politikai haza eredendően: eszme. Ezen az eszmén kezdetben viszonylag szűk intellektuális réteg: politikusok, írók, jogászok, történétírók, filozófusok, a nemzeti öntudat »propagandistái« dolgoztak, formálták ki azt szónoklatokban és közjogi elméletekben [...], mígnem az egész gondolkör az iskolákon, a tömegkommunikáció egyre bővülő eszközein, újságokon, könyveken át valóban töme-

„ha az emberek helyzetüket valóságosként határozzák meg, akkor azok következményeikben valóságosak”. Thomas & Thomas, 1928. 572. Lásd az egész kérdéskörhöz Bodor Péter *Konstruktivizmus a pszichológiában* című áttekintését: Bodor, 2002. A tényt magát modernisták is megjegyzik, ahogy például Geary is: „még ha ezek a közösségek bizonyos értelemben elképzeltek is, ugyanakkor nagyon valóságosak és erőteljesek.” Geary, 2014. 27.

32 Uo. 28.

33 Uo. 29.

gek közkincsévé vált.”³⁴ Szűcs tézisével szemben azt mondhatjuk, valójában nem annyira különmű jelenségekről van szó. Az explicit tematizálás nem „kitalál” egy beágyazottságot, kötődést, hanem alakítva „megtalálja” azt. Szűcs eközben pontosan jellemzi a regionális identitás implicit szintjét, még ha az elkülönítő előfeltevés alapján szét tartónak is állítja be a nemzeti identitást és a politikai lojalitást: „egy nemzet előtörténetében régi századok óta nyomon követhető *egy objektív nyelvi és kulturális integráció*, ennek szerepe azonban az egykorúak szubjektív tudatában nem volt olyan jelentős és általános, a folyamat nem volt olyan nyilvánvaló, mint a 19. századi tudattartalmak tükrében mutatkozott”. (Kiemelés – O. Cs.)³⁵

Az implicit regionális és explicit nemzeti identitás jelen dolgozatban tett megkülönböztetéséhez tartalmilag legközelebb az Anthony D. Smith javasolta entoszimbolizmus áll, amely leginkább a modernista és perennalista álláspontok közti pozíciót foglalja el. Ahogy fentebb említettük, Smith felfogása szerint etnikai közösségek mint előfutárok nélkül érthetetlenek a mai nemzetek; a modern nemzet és az előző korok kollektív kulturális egységeinek különbsége fokozati, nem generikus.³⁶ Az etnoszimbolizmus igazát abban láthatjuk, hogy az implicit regionális identitás olyan tényezőket emel be a nemzeti identitásba (nyelvhez, viselkedéshez, régióhoz, kultúrához kötődés), melyek nem konstruált jellegét még akkor is nehéz vitatni, ha elismerjük *longue durée* változásukat. A lassan változó képződmény az egyén felől nézve kellő állandósággal rendelkezik. Az etnoszimbolizmustól az itt képviselt álláspont főleg abban különbözik – és ez elméleti előnye –, hogy nem feltételez egyéni túlmutató kvázi szubjektumokat és etnicitáshoz köthető objektív tényezőket, melyek felmutatása nagyobb történeti távlatban különösen nehézkes és ingatag.³⁷ Másrészt az itt kifejtett elképzelés szemben áll egy „realista, szubsztancialista” nemzetfelfogással, mely a nemzeteket „valóan létező entitásnak” tekinti.³⁸ Gondolattanban az implicit regionális identitás fontos elrugaszkodási pontja lehet a nemzeti identitásnak, de nem tekinthető csíraformájú nemzeti identitásnak vagy valamiféle protonacionalizmusnak. E felfogással tehát összeegyeztethető az újkori történelem olyan fejleményeinek bírálata, mely a politikai vagy egyéb célzatú egységesítést bírálja erőszakos homogenizációként.³⁹

³⁴ Szűcs 1984, 115.

³⁵ Uo. 27.

³⁶ Illusztrációként érdemes egy pregnáns „munkadefiníciót” idézni Smithtől: „A nemzet egy saját névvel rendelkező történelmi és kulturális közösség, amely közös területtel, gazdasággal, közoktatási rendszerrel és jogokkal rendelkezik.” Smith, 2004. 206.

³⁷ Figyelemre méltó, hogy Smith álláspontja újabb munkáiban az objektív tényezők gyengítése irányába mozdul el. Özkirimli, 2010. 155–156.

³⁸ Brubaker 2004, 388.

³⁹ Hozzánk közeli látványos példát szolgáltat erre a délszláv térség, melyet a nyelvtudomány az Alpoktól a Fekete-tengerig terjedő kontinuumnak ír le, s ahol a különböző nyelvek elkülönítését a politikai központoktól függő, nyelven kívüli tényezők határozták meg, mégpedig hol közeledve, hol távolodva. Busch, 2013. 18–19.

A regionális identitás hangsúlyozása azért fontos, mert elveszi Gellner tézisének élet, mely a magas kultúra egységesüléskövetelményét tartja a nacionalizmus egyik döntő pontjának: „A nacionalizmus jelentette alapvető tévedés és önbecsapás a következőkben rejlik: lényegét tekintve egy magas kultúrát érvényesít egy olyan társadalomban, ahol korábban az alsóbb szintű kultúrák hatották át a többség, sőt egyes esetekben a teljes népesség életét. Egy iskolák közvetítette, akadémiailag felügyelt nyelvhasználat általános kiterjesztését jelenti, amelyet egy elfogadhatóan precíz, bürokratikus és technológiai kommunikáció követelményei szerint kodifikál. A nacionalizmus tehát a névtelen, személytelen és kölcsönösen fölcserélhető, atomizált egyénekből álló társadalom megteremtéséért fáradozik, amelyet mindenekelőtt a fent jellemzett közös kultúra tart egyben a lokális csoportok korábbi összetett struktúrája helyett, amelyet e mikroközösségeken belül, adott helyen és saját hagyományaik szerint reprodukált népi kultúrák tartottak össze. Így működik hát valójában. – Mindez persze szöges ellentéte annak, amit a nacionalizmus vélelmez, és amiben a nacionalisták meggyőződéssel hisznek.”⁴⁰ Gellner alapképlete szerint az emberiség gazdaságfejlődése átlép az agrárszakaszból az industrializmusba, és ez a váltás kikerülhetetlenül magával hozza azt a kulturális egységesülést, melynek a nacionalizmus csak megjelenési formája: „Nem látjuk világosan, és talán soha nem is fogjuk teljesen átlátni az ipari társadalomhoz kapcsolódó lehetőségek egész skáláját, lényegi kísértőjelenségei közül néhányat azonban igenis értünk. Közülük egyik a nacionalizmus megkövetelte kulturális egységesülés, ezért jobban tesszük, ha beletörődünk ebbe. Nem arról van szó tehát, ahogy azt Elie Kedourie állítja, hogy a nacionalizmus az, amelyik a homogenitást kiköveteli, hanem sokkal inkább fordítva igaz, az objektív és elkerülhetetlen követelmények által kikényszerített homogenitás bizonyos körülmények között a felszínen felveszi a nacionalizmus alakját.”⁴¹

Az implicit regionális identitást alkotó adottságszerű mozzanatok ellentmondanak Gellner tézisének. Mindez talán azért kerüli el több teoretikus figyelmét, mert a regionális identitás lényegi sajátása magától értetődő jellege. Egyesek felfigyeltek egy ezzel összevethető vonásra a nemzeti identitásban, mégpedig annak háttérjellegére. Bibó István szerint a nemzeti identitás háttérben maradó, többnyire nem tematikus, és sajátos szituációk vagy feltételek kellenek ahhoz, hogy témává váljon. Saját népemhez, nemzetemhez tartozónak lenni, ez úgy érvényes számunkra, hogy hétköznapi életünk élése során nem áll az előtérben: „Az emberek 90 százaléka éppúgy nem tudatosan *angol* vagy *francia*, ahogyan nem tudatosan *apa* vagy tudatosan *férj*, nem tudatosan *burzsoá*, nem tudatosan *proletár*, és nem tudatosan *ember*; csak *kritikus pillanatokban* válik élesen tudatossá, hogy hová tartozik, s mi dolga a világnak.”⁴²

⁴⁰ Gellner, 2009, 78.

⁴¹ Uo. 56.

⁴² Bibó, 1986, 217. Bibó vonatkozó felfogását részletesen tárgyaltam tanulmányomban. Olay, 2013.

Bibó megfontolását jelen összefüggésben az explicit nemzeti identitásra kell vonatkoztatnunk, melynek „háttérjellegét” úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az nem áll folyamatosan a figyelem középpontjában, sok esetben egyszerűen irreleváns. Ehhez képest az implicit regionális identitáshoz tartozó tényezők magától értetődőek, amennyiben folyamatosan igénybe vesszük, mozgósítjuk őket olyan értelmezési keretként, melyekben állandóan mozgunk.

E kétfajta háttérjellegét vagy magától értetődőséget egyaránt az idegennek, mássággal kapcsolatos kontrasztszituációk képesek tematizálni és tudatosítani, ahogy erről már szó esett. Krízishelyzetek, intenzív másságtapasztalatok kontrasztjellegüknél fogva rávilágítanak arra, ami magától értetődő, és mint ilyen, nem tudatos. A nemzeti identitás magától értetődő jellege elfedi a lehetséges különbségek és eltérések bonyolult hálózatát, mely révén eltérő nemzetek elkülönítik magukat egymástól. Nyilvánvalóan ezzel függ össze minden nemzeti identitás lényegi kontrasztjellege is: a nemzet, melyhez tartozom, egy olyan „mi”, amellyel szemben áll több „ti” és több „ők”.⁴³ Ugyanakkor döntő látni, hogy a kontrasztok, krízisek csak egyes vonásokat emelnek ki, egyes másságaspektusokra világítanak rá, de nem vezetnek automatikusan egy átfogó, totalizáló kérdéshez, mely az adott explicit nemzeti identitás egészére vonatkozik. A totalizáló kérdés („mi a magyar?”, „mi az X?”) kinőhet krízis- vagy kontraszthelyzetekből, de nem minden további nélkül adódik belőle, hiszen csak bizonyos, szükségképpen részleges eltérésekre irányítják rá a figyelmet. Ez újabb megfontolás az ellen, hogy a nemzeti identitás csak szembenállásokra és ellenségképekre épülne, hiszen a szembenállás nem eredete, hanem pusztán tematizálási lehetősége a nemzeti identitásnak. Ha viszont kialakul a nemzeti identitásra vonatkozó átfogó kérdés, akkor már csak hermeneutikailag válaszolható meg: értelmezői aktivitás eredményeként mutatkozik meg, mi a „magyar” – vagy bármilyen más nemzeti identitás.

Nemzeti identitás mint narratív identitás

A nemzeti identitás narratív dimenziója belátható módon az explicit nemzeti identitáshoz kapcsolódik, s ennek kifejtéséhez termékeny modellként szolgál a személyes identitás narratív koncepciója. A szerkezeti hasonlóságok mellett számba kell vennünk azt is, milyen különbségek adódnak a személyes identitás és a kollektív identitás narratív koncepciója között. Az explicit nemzeti identitás narratív felfogása két, egyaránt rossz megoldási javaslat között

43 Nietzsche figyeljen az egyén feletti identitások és a többes szám első személy összefüggésére: „Ezzel a »mi« szócskával pillant végig a múltó, különös egyes életen, s önmagát érzi a ház, a nemzetség, a város szellemének.” Nietzsche, 1989. 43. Roger Scruton kifejezetten ebbe az irányba dolgozza ki álláspontját *Többes szám első személy* című tanulmányában: „A politikai rend, az én megközelítésemben, olyan közösség létezésének függvénye, amely magát mint »mi« azonosítja. Mivel »mi« nincs »ők« nélkül, az ellenségesség és az elkülönülés eshetősége már a politikai létezés alapjaiban kimutatható.” Scruton 1994. 129.

igyekszik közvetíteni, melyek egyike a nemzeti identitást dologszerű, kívülről leírható adottságnak tekinti, míg a másik relativisztikus kitalációnak, valamiféle önkény termékének, esetleg érdekvezérelt konstrukciónak. E felfogásokkal szemben a fent vázolt megkülönböztetés fényében az explicit nemzeti identitást olyan egységképzési folyamat eredményének tekinthetjük, melyben jelentős közös élmények formálódnak történetekké, amelyekben plurális értelmezői kiemelések és hangsúlyok érvényesülnek mind az élmények, események kiválasztásában, mint ábrázolásukban. Az értelmezési folyamat nem formalizált, dinamikusan tartozik a nemzethez tartozók összessége által alkotott értelmezői közösséghez, ahol a tényleges résztvevők nincsenek eleve rögzítve. Nyilvánvalóan főleg elitekre gondolhatunk az értelmezési folyamat résztvevőiként, de az elvi lehetőséget tekintve, iskolázottságra, anyagi és társadalmi helyzetre való tekintet nélkül senki nincs kizárva a hozzászólásból, és a hozzászólások súlyozása sincs eleve rögzítve. Gyakorlatilag a szabolcsi gazdálkodó vagy a csepeli gyári munkás nyilván nehezebben vesz részt ebben az értelmezési folyamatban. Hasonlóképpen a megélhetési problémákkal küzdők számára a nemzeti identitás kérdése – ahogy általában a közélet is – legtöbbször csak marginális. Erre a fontossági sorrendre utal a baloldali kritika a nemzeti identitással kapcsolatban, melyet Marx pregnánsan fejez ki a *Kommunista kiáltvány*ban: „A munkásoknak nincs hazájuk.”⁴⁴ Ugyanakkor nem akadémikus kérdésről van szó, ahol kiindulhatnánk abból, hogy a politikai, gazdasági vagy tudományos elit szava döntő. Mivel az explicit nemzeti identitás egy átfogó és nem irányított értelmezési folyamat újra és újra kikristályosodó eredménye, ezért az nem szubsztanciálisan, objektív tényezők által meghatározott, hanem a folyamatos újraértelmezésben képződő – vagy nem sikerülő – egység, melynek kiformálódó „érvényessége” a műértelmezés modelljének segítségével gondolható el.⁴⁵

Az értelmezési folyamat azokat a közösségképző élményeket artikulálja történet formájában, melyek az explicit nemzeti identitást alkotják. Nincs eleve rögzítve, mely és milyen jellegű élményekről van szó, az elsődleges kritérium velük kapcsolatban a relevancia, a jelentőség az adott nemzeti közösség szempontjából. Mind a szóban forgó élmények, események kiválasztása, mind jelentőségük leírása lényegileg több szempontból történhet, s ennek következtében alapvetően vitatott. A közösséghez tartozás viszont csak nyelvi-leg artikulált élmények, történések révén, azaz az explicit nemzeti identitás révén lehetséges, melynek hozzáférhetőnek kell lennie mindazok számára,

44 Marx és Engels 1977. 151. Általában is elmondható, hogy a társadalom differenciaelméletei, melyek típusához Marx társadalomképe is tartozik, elleneznek mindenféle egységkonceptiót, beleértve a nemzeti identitáshoz kapcsolódót is, mivel az azzal az igénnyel lép fel, hogy felülírja vagy elfedje a társadalom alapvető tagolódását.

45 Ezt az értelmezési „versenyt” Gadamer megértéelméletével tartom leírhatónak, amire jelen terjedelmi korlátok között nincs mód. E szempontokra vonatkozó bizonyos utalásokat, valamint Gadamer hermeneutikájának relevanciáját megfogalmaztam egy korábbi dolgozatomban. Olay, 2009.

akik az adott nemzeti közösséghez tartoznak. Mivel a közösségalkotó élményeket nem élheti át mindenki közvetlenül – jelentős történeti események tekintetében nem is lenne egyszerű értelmezni, mit is jelenthet a „közvetlen átélés –, ezért közvetve, nyelvileg artikuláltan is hozzáférhetőnek kell lenniük a jelentős élményeknek. A nyelvi artikuláció kikerülhetetlensége azon az alapvetőbb szinten is jelentkezik, hogy a közvetlen élményt is valahogyan rögzítenie kell az átélőnek, ami szintén leginkább nyelvi artikulációként gondolható el. Így a történetbe foglalás két lényegi teljesítménye egyrészt az elemi artikuláció, másrészt a megoszthatóság és továbbadhatóság.

Az explicit nemzeti identitás narratív dimenzióját célszerű a személyes identitás narratív elméletének modellje alapján végiggondolni. A személyes identitás narratív elképzelése mára részletesen kidolgozott elméletté vált.⁴⁶ A gondolatmenet céljaihoz Tengelyi László vonatkozó munkáihoz kapcsolódom, aki a narratív identitás Paul Ricœur kidolgozta elméleti variánsához áll közel. Az elképzelés két alaptézisét Tengelyi következőképpen fogalmazza meg: 1. „Személyes azonosságunk – helyesebben: önazonosságunk – élettörténetünk egységében áll.” 2. „[...] élettörténetünk egysége ugyanolyan jellegű, mint az elbeszélt történetek egysége.”⁴⁷ A személyes identitás narratív elméletének kiindulópontja tehát az a gondolat, hogy a személyt önmagát egy történet, narráció, mégpedig az életút történetének egységével lehet megragadni. Az élet egysége és azonossága e megközelítésben az élettörténet egysége.

Ricœur megkülönböztet dologi azonosságot (*idem*) és személyes azonosságot (*ipse*), ahol előbbi egy dolog időbeli önazonosságának kívülről megállapítható ténye, míg utóbbi olyan azonosság, melyet magunknak tulajdonítunk önmagunkhoz viszonyulva. A dolog időbeli azonosságával szemben az önmaga azonossága egy ígéret megmaradásához hasonlítható. A szembeállítás poénja megvilágítható úgy is, hogy „*önmagunk* maradhatunk anélkül is, hogy *ugyanazok* maradjunk, mint akik voltunk; az önazonosság (*ipséité*) nem kívánja meg [...], hogy lényünknek legyen valamiféle magva, amely minden változás közepette megőrződik; nem vonásaink állandósága, jellemünk szilárdsága, és nem is meggyőződéseink változatlansága teszi, hogy önmagunk maradjunk, hanem hogy minden átalakulás, amelyen életünk során keresztülmegyünk, egyetlen egységes történet keretei között elbeszélhető”.⁴⁸ A narratív identitás tézise szerint az emberi lény azonossága és sajátzerűsége egy történet, mégpedig életének története segítségével ragadható meg, nem pedig külső jegyek, vagy akár belső teljesítmények, például emlékezet révén.

Feltevésünk ennek megfelelően úgy fogalmazható meg, hogy a kollektív identitás a személyes identitáshoz hasonlóan egy történet egységének segítsé-

46 Pléh Csaba a pszichológia utóbbi évtizedeinek fejleményeibe ágyazva tárgyalja a „kiterjesztett szelf-felfogás elbeszélő fordulatát”. Pléh, 2015, különösen 95. skk.

47 Tengelyi, 1998. 16.

48 Uo. 18.

gével ragadható meg. Dologi és személyszerű identitás megkülönböztetése érvényesíthető egy nemzet esetében is, mivel bizonyosan nem gondolhatjuk el dologszerű azonossággal. A kollektív identitás esetében további mozzanat, hogy minden közösségre nézve lehetséges kell legyen, hogy a közösséghez tartozás lényegi tényezőit egyének valamilyen módon és valamilyen mértékig megragadják. A felfoghatóság követelménye viszont nem tud más hordozóra támaszkodni, mint a nyelvi artikulációra és narratívára. A narratív megközelítés ennél fogva átvihető olyan képződményekre, melyeket az emberi egyénhez hasonlóan tartunk azáltal, hogy a kérdéses képződménynek időben kibontakozó története van. Másként fogalmazva: kollektív identitások narratívákön keresztül individualizálhatók, s ezért a nemzethez tartozás, az explicit nemzeti identitás is narratív szerkezetű.

A kollektív identitás narratív elképzelésének kibontásához érdemes figyelembe venni azokat a nehézségeket, melyek a személyes identitással kapcsolatban már felmerültek, mivel ezek mutatis mutandis áttevődhetnek a kollektív identitás szerkezetére is. Először is említsünk meg egy alapvető általános ellenvetést az élettörténet fogalmával szemben, melyet a neves francia szociológus, Pierre Bourdieu a szociológia módszertanát illető reflexiók során fogalmazott meg. Bourdieu „életrajzi illúzióról” és „a saját élet ideológiájáról” beszél: „ha élettörténetről beszélünk, ezzel legalábbis előfeltételezzük, és ez nem kevés, hogy az élet egy történet, és hogy egy élet elválaszthatatlanul egy történetként felfogott individuális létezés eseményeinek együttese és e történet elbeszélése”.⁴⁹ Tártyilag ehhez kapcsolható az a további nehézség, hogy az egyéni és a közösségi élet is lehetőségekkel átitatott, viszont ezek a lehetőségek, vagy legalábbis fontos lehetőségek gyakran kimaradnak abból, ahogy történetté formáljuk életünket. Nem elvileg kizárt beszámolni adott helyzetekben felmerülő lehetőségekről, de könnyen háttérben maradnak. Hannah Arendt a *Vita activa* egy helyén a Bourdieu fellevelte nehézséghez hasonló „zavarról” beszél, mely abból ered, hogy „időben összekapcsolódó események minden sorozata, bármilyen véletlen és eltérő legyen is az okuk, még mindig mutat elég összefüggést ahhoz, hogy elbeszélhető legyen, és az elbeszélésben értelemösszefüggést alkosson”.⁵⁰ Bourdieu ellenvetése mindazonáltal absztrakt marad abban az értelemben, hogy nem teszi világossá az ellentétes elméleti lehetőséget, melynek előfeltevéssel bírálja az élettörténet fogalmát. Valójában azt sugallja, az életút teljesen összefüggéstelen káosz, s ezért bármiféle egység megtalálását ideologikus konstrukciónak tekinti. A konstruktív jellegre építő ellenvetéssel szemben hangsúlyozni kell a narratív identitás döntő mozzanatát, ahogy Ricœur kidolgozta azt: az élettörténetet nem ki-, hanem megtaláljuk, azaz az elképze-

49 Bourdieu, 1994. 81.

50 Arendt, 2002. 229. A gondolatot részletesebben kifejtettem *Öffentlichkeit und Narrativität bei Hannah Arendt* című dolgozatomban. Olay, 2014b.

lés fenomenológiai szellemben a megtalálás jellegét hangsúlyozza, szemben a megalkotással.⁵¹

A narratív identitás bizonyos korlátai továbbá már az egyénnel kapcsolatban is jelentkeznek. Az elbeszélt identitás háttérbe szoríthat olyan külső tulajdonságokat, ismertetőjegyeket, melyek akár egy élet során azonosak maradhatnak (szemszín, ujjlenyomat stb.). Az elmondott történet szempontjából nem feltétlenül van jelentősége a konkrét „személynek”, „fizikai testnek”, „organizmusnak”, melynek azonosításával külső nézőpontból választ lehet adni a „(több személy közül) kicsoda?” kérdésre. Kollektívumra, nemzetre nyilvánvalóan eleve kevésbé lehet kívülről rámutatni, hiszen nem magára a csoportra, csak a csoporthoz tartozó egyénekre lehet rámutatni, akik nem alkotnak oly módon kézenfekvő egységet, ahogy egy személy élőlényként kézenfekvő egységet alkot. Ezzel együtt lehetnek olyan külső tulajdonságok, melyek az elbeszélt történet szempontjából alárendelt szerepet játszanak, míg az adott csoport tagjainak kívülről történő azonosításában fontos szerepük van. A „látható kisebbségről” való beszédnek ez a körülmény az alapja.

Bizonyos különbségeket kézenfekvően hozzárendelhetünk az egyén és a kollektívum eltérő szerkezetéhez. Az egyik legnyilvánvalóbb eltérés az „alany” egységére vonatkozik: míg a személy esetében az egyén az, aki saját élettörténetét „hitelesen” elmondja, addig a kollektívum esetében nem világos, ki lenne a „hiteles” történetmondó. Nyilvánvalóan elsősorban olyan elítéltek jönnek szóba, akik képességeik és más szempontok alapján kiválasztódnak, s azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a kollektívum nevében beszélnek. Ezt az igényt azonban újra és újra érvényesíteniük kell, egyfajta elfogadottságként és hitelességként. Ebben az értelemben nem teljesen világos, vagy legalábbis ingatag, kik végzik el azt a teljesítményt, mely az egyén esetében a személy által végzett történetalkotásnak felel meg, melyet Ricoeur imaginatív variációsorozatként ragad meg. Ehhez kapcsolódó nehézség, hogyan jelentkezhetnének a kollektívum esetében a „kudarok” – ez ugyanis előfeltételezi, hogy a kollektívum által kitűzött célt meg tudjuk fogalmazni, ami azután lehet sikeres vagy vallhat kudarcot. A személyes élettörténet esetében a szóban forgó illető maga mondhatja, hogy az adott történet hamis, félrevezető, torzító; de ez egy közösség, egy nemzet esetében nehezebben gondolható. A két szempont egyaránt közvetítő struktúrákat tesz szükségessé, amelyeknek részletes kidolgozása meghaladja jelen dolgozat kereteit. Annyit viszont érdemes rögzíteni, hogy nem egyszerűen a politikai képviselő bevetett intézményes formáiról van szó. A nemzet hiteles képviselője nyilvánvalóan bonyolult értelmezési ütközéseket feltételez, melyek nem vagy nem csak intézményesen formalizált keretek közt zajlanak. Eltérésként végül érdemes kiemelni, hogy az egyén létezésére nézve felvethető az az alapvető kérdés, vajon önmaga-e, önmagaként létezik-e, vagy külső tényezők, esetleg mások befolyása alá ke-

51 Hasonló értelemben Gadamer hermeneutikájában az értelem megragadása annak megtalálását, nem pedig kitalálását jelenti. Ez a mozzanat elsikkad Pléh ábrázolásában. Pléh, 2015. 96.

rül. Az autenticitás problémájára nézve nyilvánvalóan nagyon nehéz lenne bármi ilyesmit értelmezni egy nemzeti közösség esetében.⁵²

Végül ki kell térnünk még az explicit nemzeti identitás intenzitásfokára. Ahogy a bevezetőben elhangzott, ezen az explicit nemzeti identitás azon jellemzőjét értem, hogy a szóban forgó hozzátartozás érzése eltérő intenzitással lehetséges. Az intenzitásfok egyik legszembeötlőbb megnyilvánulása a problematikus fokozódás, ami voltaképpen az explicit nemzeti identitás ambivalenciájának alapja: úgy tűnik ugyanis, hogy a rokonszenves patriotizmus és az ordas nacionalizmus közötti különbség *csak fokozati*. Hozzá kell tennünk, hogy a problematikus intenzitás lehetősége minden alapvetőbb oda- és összetartozás inherens nehézsége, ahogy erre könnyen találhatunk vallási és más példát is. A nemzethez tartozás, az explicit nemzeti identitás ennek megfelelően kötődések, lojalítások pluralitásába tagozódik, mégpedig anélkül, hogy intenzitása és prioritása alá- és fölérendeltségekben eleve rögzítve lenne.

Konklúzió

Összegzésként elmondható, hogy egyrészt a gondolatmenet fő téziseként a nemzeti identitásban elkülönítettük az implicit regionális identitás és az explicit nemzeti identitás rétegét. Regionális identitásról van szó, mivel az egyén ezen keresztül a nemzetállami kereteken túl tipikusan kisebb földrajzi, nyelvi, kulturális egységekhez tartozik hozzá, mégpedig számára is adott, nem választható módon. Az implicit jelleg vizsgálata arra vezetett, hogy a regionális odatartozás nem áll az egyén figyelmének homlokterében, a hétköznapiakhoz képest ritkább kontraszthelyzetek és idegenségtapasztalatok nyomatékossíthatják a regionális identitást, s ez egyben magyarázza azt is, hogy miért „beszélnek róla” keveset. Másrészt a nemzeti identitás explicit rétegével kapcsolatban azt láttuk, hogy kevésbé adottságszerű, mint a regionális identitás, és különösen a modern korban, ahogy ezt a vonatkozó szakirodalom sokszor aláhúzza, konstrukció és manipuláció tárgyává válhat. Az egyén szempontjából az explicit nemzeti identitás más szinten helyezkedik el, mint az implicit regionális identitás, mivel az előbbi úgyszólván „kihagyhatja” életéből, tekintheti jelentéktelennek, olyasminek, amivel nem foglalkozik, esetleg károsnak tartja. Ennyiben az explicit nemzeti identitás olyan elismert és vállalt odatartozás, melynek az elismerő vállalat lényeges mozzanata. Az egyén saját identitásában lényegi elemnek tarthatja explicit nemzeti identitását, de tekintheti azt mellékes, és ezáltal elhanyagolható mozzanatnak is. Ezek az attitűdök viszont nem lehetségesek az implicit regionális identitással szemben, hiszen az nem múlik elismerésünkön és vállalásunkon.

52 Ricœur elgondolásában a személyes narratív identitással kapcsolatban öt nehézség merül fel, melyeket korábbi dolgozatomban áttekintettem. Olay, 2014.

A két elkülönített tényező egymáshoz való viszonya összetettnek mutatkozott. Implicit regionális identitása mindenkinek van, explicit nemzeti identitása viszont lehet nagyon alacsony intenzitású, amennyiben az egyén nem tekinti identitása meghatározó részének. A regionális identitás mindazonáltal kézenfekvő elrugaszkodási pontja és motivációja az explicit nemzeti identitásnak, hiszen a szűkebb pátria általában része egy nagyobb földrajzi egységnek, melyet az explicit nemzeti identitás sajátjának érez.⁵³

A kifejtett gondolatok továbbgondolásának irányait több ponton érintetem. A teendők egyik fő dimenziója a kollektív identitás narratív elmélete, beleértve a regionális és a nemzeti identitás két rétegének részletesebb kidolgozását. További elvégzendő feladat a főbb nacionalizmuselméletek és vitáik vizsgálata a kidolgozott megkülönböztetés fényében, ahol fontos vizsgálandó szempont az asszimiláció lehetősége és kívánatos vagy elutasítandó voltának kérdése. Végül egy harmadik jelentősebb vizsgálódási irányt alkot a politikafilozófiai következtetések elemzése. E vizsgálódások további írásokat igényelnek.

Irodalom

Anderson

2006 Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Bp., 2006.

Arendt

2002 Arendt, Hannah: *Vita activa*. München–Zürich, 2002.

Assmann

2013 Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford.: Hidas Zoltán. Bp., 2013.

53 Demeter Attila patriotizmusról adott jellemzése, ha kivonjuk belőle a politikai tényezőt, megfelel a „regionális identitás” itt körvonalazott meghatározásának: „meg kell különböztetnünk a nacionalizmust a kollektív politikai lojalitás olyan, régtől fogva ismert formáitól, mint például a *patriotizmus*. A különbség itt a tárgyban rejlik. [...] A patriotizmusnak mint kollektív politikai lojalitásnak a tárgya ugyanis nem a nemzet, hanem a *haza* (a pátria), mégpedig kettős értelemben: egyrészt földrajzi, másrészt pedig politikai értelemben. – Földrajzi értelemben itt mindig egy jól körülírható lokációra, adott helyre, helységre kell gondolni: városra, szülőföldre, szűkebb pátriára; s csak másodsorban egy országra, vagy valamilyen geopolitikai entitásra. Mert mondhatom ugyan, hogy szeretem a hazámat, csak hogy mit jelent ez?” Mivel nagy országot nem lehet „szeretni”, ezért „a hazaszeretet érzését is csak szűkebb pátriánk iránt érzett vonzalom táplálhatja. Gyerekkorom utcái, házunk »büszke orma«, az utcán szembejövő emberek ismerős arca [...]. Innen nézve a lokálpatriotizmus szóösszetétel fölösleges tautológia, mert minden patriotizmus lokális. – Politikai értelemben a *haza* mindig egy intézményrendszert jelent: az alkotmányt, a törvények összességét, politikai intézményeket és jogszokásokat, amelyek együtt egy életstílust, közös (vagyis politikai) életformát adnak ki.” Demeter, 2013. 157–158.

Bibó

1986 Bibó István: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága. In: *Válogatott tanulmányok II.*, Bp., 1986. 185–265.

Bodor

2002 Bodor Péter: Konstruktivizmus a pszichológiában. In: *BUKSZ* 14. (2002) 1: 68–74.

Bourdieu

1994 Bourdieu, Pierre: L'illusion biographique. In: Bourdieu, Pierre: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, 1994. 81–89.

Brass

1991 Brass, P. R.: *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi, 1991.

Brubaker

2004 Brubaker, Rogers: A nemzet mint intézményesült forma, gyakorlati kategória, esetleges esemény. In: *Nacionalizmuselméletek*. Szerk.: Kántor Zoltán. Bp., 2004. 387–395.

Busch

2013 Busch, Brigitta: *Mehrsprachigkeit*. Wien, 2013.

Dávidházi

2012 Dávidházi Péter: Éjszaka fölriadni. Toldy jegyzete, Heidegger és az irodalomtörténeti hivatás. *Irodalomismeret*, 23. (2012) 3.: 4–24.

Demeter

2013 Demeter M. Attila: Megjegyzések a nemzet és a nacionalizmus fogalmához. In: Demeter M. Attila: *Ethnosz és démosz. Válogatott tanulmányok 2002–2012*. Kolozsvár, 2013. 155–181.

Dúll

2015 Dúll Andrea: Az identitás környezetpszichológiai értelmezése: helyérzés, helykötődés és helyidentitás. In: *Emlékezés, identitás, diskurzus*. Szerk.: Bodor Péter: Bp., 2015. 109–130.

Estel

2002 Estel, Bernd: *Nation und nationale Identität. Versuch einer Rekonstruktion*. Wiesbaden, 2002.

Fehér

2015a Fehér M. István: Idegenségtapasztalat, másság, önmegismerés. *Többlet*, 7. (2015) 1: 120–143.

2015b Fehér M. István: Sorseseemény és narratív identitás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59. (2015) 4: 11–42.

Geary

2014 Patrick J. Geary: *A nemzetek mítosza. Európa népeinek születése a középkorban*. Bp., 2014.

Gellner

2009 Gellner, Ernest: *A nemzetek és a nacionalizmus*. Bp., 2009.

Gyáni

2013 Gyáni Gábor: Nemzetelméletek és a történetírás. In: Gyáni Gábor: *Nép, nemzet, zsidó*. Pozsony, 2013. 73–112.

Gyurgyák

Gyurgyák János: *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszme és nacionalizmus története.* Bp., 2007.

Huntington

2005 Huntington, Samuel: *Kik vagyunk mi? Az amerikai nemzeti identitás dilemmái.* Ford.: Szabó László Zsolt. Bp., 2005.

Kántor

2004 Kántor Zoltán: Előszó. In: *Nacionalizmuselméletek.* Szerk.: Kántor Zoltán. Bp., 2004. 7–17.

Leibniz

1986 Leibniz, Gottfried: Monadológia. In: Leibniz, Gottfried: *Válogatott filozófiai írásai.* Ford.: Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Bp., 1986. 305–326.

Marquard.

1991 Marquard, Odo: Abschied vom Prinzipiellen. In: Marquard, Odo: *Abschied vom Prinzipiellen.* Stuttgart, 1991. 4–22.

Marx és Engels

1977 Marx és Engels válogatott művei I. Szerk.: Vörös Gyula – Recski Ágnes. Bp., 1977.

Motyl

2001 Motyl, Alexander J.: *Encyclopedia of Nationalism.* Ed.: Motyl, Alexander. San Diego, 2001.

Muchielli

1986 Muchielli, Alex: *L'identité.* Paris, 1986.

Münkler

2007 Münkler, Herfried: *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten.* Reinbek bei Hamburg, 2007.

Nagel

2004 Nagel, Thomas: Milyen lehet denevérnek lenni? Ford.: Sutyák Tibor. *Vulgo*, 5. (2004) 2.: 3–12.

Nietzsche

1989 Nietzsche, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról.* Ford.: Tatár György. Bp., 1989.

Olay

2009 Olay Csaba: Közösség és nemzet hermeneutikai nézőpontból. In: *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista.* Szerk.: Nyíró Miklós. Bp., 2009. 203–221.

2013 Olay Csaba: Bibó a nemzeti és a politikai identitásról. In: *Világosság*, 52. (2013) 1–2.: 221–232.

2014a Olay Csaba: Implicit és explicit nemzeti identitás. In: *Megértés, értelmezés, kultúra: Válogatott tanulmányok Veress Károly köszöntésére.* Szerk.: Ungvári Zrínyi Imre. Kolozsvár, 2014. 75–94.

2014b Olay Csaba: Öffentlichkeit und Narrativität bei Hannah Arendt. In: *Signaturen des Geschehens. Ereignisse zwischen Öffentlichkeit und Latenz.* Szerk.: Kulcsár Szabó Zoltán – Lőrincz Csongor: Bielefeld, 2014. 367–389.

Özkırımlı

2010 Özkırımlı, Umut: *Theories of Nationalism.* London, 2010.

Pléh

2013 Pléh Csaba: A szelf vizsgálatának két történeti mintája. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 59. (2015) 3: 73–102.

Polletta–Jasper

2001 Polletta, Francesca – Jasper, James M.: Collective Identity and Social Movements. In: *Annual Review of Sociology* 27. (2001) 283–305.

Raskó

2010 Raskó István: *Honfoglaló gének*. Bp., 2010.

Ricœur

1990 Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Paris, 1990.

Romsics

Romsics Ignác: A nemzetállamiság történeti dilemmái Kelet-Közép- és Délkelet-Európában. In: Romsics Ignác: *Múltról a mának*. Bp., 2004.

Scruton

1994 Scruton, Roger: Többes szám első személy. In: Scruton, Roger: *Mi a konzervativizmus?* Ford. Jónás Csaba. Bp., 1994. 129–146.

Szűcs

1984 Szűcs Jenő: A nemzet historikuma és a történelemszemlélet nemzeti látószöge. In: Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem*. Bp., 1984.

Taylor

2002 Taylor, Charles: Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösségelvű vita. In: *Közösségelvű politikai filozófiák*. Szerk.: Horkay Hörcher Ferenc. Bp., 2002. 153–184.

Tengelyi

1998 Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Bp., 1998.

Thomas & Thomas

1928 Thomas, William Isaac & Thomas, Dorothy Swaine: *The Child in America: Behavior Programs and Programs*. 1928. 572.

Verdery

2004 Verdery, Katherine: „Nemzet” és „nacionalizmus”: merre tovább? In: *Nacionalizmuselméletek*. Szerk.: Kántor Zoltán. Bp., 2004. 379–386.

Waldenfels

1997 Bernhard Waldenfels: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt/M., 1997.

Wehler

2001 Wehler, Hans-Ulrich: *Nationalismus. Geschichte – Formen – Folgen*. Berlin, 2001.



A nemzet kategóriájának megjelenése a magyar esztétikai diskurzusban

Szentmiklóssy Alajos és Müller Godofréd példája *

Előzmények

Az esztétikai diskurzus fogalmát szűk értelemben véve, vagyis csak a szép mibenlétének elvi megragadására törekvő teoretikus szövegekre tekintve, a nemzet kategóriája a szépségdefiníció eklatáns részeként csak 1830 körül bukkan fel Magyarországon. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egyrészt korábban nem szerepelt volna a nemzetterminus valamely formában és értelemben az ilyesfajta textusokban, másrészt azt sem, hogy a *nemzet* ezekben az elméleti eszmefuttatásokban lépett volna elő esztétikai kategóriává. Vagyis a 'megjelenés' kifejezés ebben az esetben (sem) előzmény nélküli, semmiből támadt újdonságra utal, sokkal inkább egy, a hagyományban meglévő entitás kontextus- és jelentésváltására, vagy/és egy már létező minőségre adott reflexió intenzívebbé válására.

Az esztétikai értekezés műfajának és egyben magának az esztétika tudományának hazai kezdeményezője Szerdahely György Alajos volt, aki a neohumanista tradíció keretei között értelmezte az új diszciplínát,¹ s ezzel olyan hagyományt honosított meg nálunk, amely *Aestheticájának* 1778-as publikálása utáni mintegy fél évszázadon át döntően meghatározta a témáról való tudományos megszólalás módozatait. Az esztétika a *humanitas* tudománya lett, az ízlést fejlesztő, s ezáltal az emberiségre képző szépművészetek befogadását elősegítő diszciplína, melyet egy általános, kortól és helytől függetlennek tételezett embereszmény jegyében működtettek.

A nemzet vagy nemzetiség Szerdahely széptanában a műalkotás harmóniájának kapcsán kerül szóba, azon jellemvonások egyikeként (a „kor” és a „vagyon” tiszttség” mellett), melyekhez a személyek ábrázolásának illeszkednie kell.² A fogalmat – melynek jelölésére a „gens”, „natio” és „populus” kifejezéseket egyaránt, nagyjából szinonimaként használja – az antik retorikák nyomán vezeti be és az meg is tartja retorikai-formális, csak az ábrázolástechnikát érintő jellegét. Mindeközben Szerdahely nemzetfogalma mentes az etnikai vagy nyel-

* Köszönöm Dávidházi Péternek a kézirat első változatához fűzött megjegyzéseit.

1 Balogh, 2015. 16–17, 21–38.; Fórizs, 2013.

2 Uo. 97.

vi dimenzióktól, és a nemzeti lelkületek eltérését a földrajzi-territoriális különbségek determináló hatásából vezeti le.³ Azonban a könyv zárásában képzési eszményként felmutatott „szép, azaz esztétikus ember karakterjegyei” között már nem szerepel a nemzetiség, ez a végső ideál általánosabb szinten értelmeződik: „az ilyen szép lelkeket nemcsak saját nemzetük és koruk, hanem az egész emberi nem, s mind az utókor halhatatlanként fogja méltatni”.⁴ Nemzetként – mint az már a mű elején olvasható – ebbe a nemzetek fölötti mintaadó szerepbe csak az antik görögök művészete emelkedett, akik „a szépség abszolút példáit hagyták hátra”, mivel náluk a többi néphez képest „a szobrászat, a retorika és a költészet az elegancia legfelsőbb fokára emelkedett”.⁵

A Szerdahely gondolatmenetében feltételezett általános szupranacionális antropológiai viszonyítási pont meglétéből indul ki esztétikaprofesszor utódja, Schedius Lajos is egy csaknem hét évtizeddel későbbi akadémiai vitában,⁶ tagadván, hogy a(z esztétikát is magában foglaló) filozófiát nemzeti alapokra kellene/lehetne helyezni: „Minden embernek, kiben lélek és ész van, fel kell azokat [mármint az »ész fő elveit«] fogni ; 's nem szükség, magyar, német, vagy francia bölcsészetet szerkeszteni; ha egyik vagy másik azoktól eltér, ez csak annak a' jele, hogy a' philosophia' tiszta eszméjét nem fogták fel. Lehet, igen is, a' philosophiának magyar viszonyokra alkalmazásáról, de nem magyar philosophiáról szó.”⁷

A neohumanista egyetemi esztétika említett hazai képviselői úgy látják, hogy a nemzetiség a filozófiának, illetve esztétikának csak akcidenája és nem esszenciája lehet, és ennek megfelelően mellékes szerepet szánnak a kategóriának érvelésükben. Ugyanakkor Kármán József *A nemzet csinosodásában* ugyan ezen koncepció hazai alkalmazásán tűnődve éppen hogy előtérbe helyezte a nemzetkarakterológiai szempontot. A megközelítés irányának eme változása gyakorlati indítékú volt, és nem érintette a szépségeszmény általános, nemzetek fölötti szinten megragadható jellegét. Az esszé ennek megfelelően az eszmény magyarországi érvényesülését elősegítő és akadályozó mozzanatokat vette sorra, a nemzeti karaktert az első csoportba sorolva, s ellenséges „Klímánkat” hibáztatva azért, hogy a tudományok nálunk nem bontakozhatnak ki. Nincs kifejtve, hogy az országban elterjedt, s a képzést gátló „mezei Élettel párosodott animalis Élet”⁸ milyen viszonyban áll a földrajzi elhelyezkedéssel, de a kultúroptimista végkicsengés azt sugallja, hogy nem áll fenn végzetes determináció, s leküzdhető a „Culturát megemésztő dögleletes Miasma”.⁹

A magyar irodalmi kritika alapszövegeit jegyző Kölcsey Ferenc úgy igyekszik érvényre juttatni a nemzeti szempontot, hogy közben teljesen szakít a nem-

3 Uo. 99.

4 Uo. 276.

5 Uo. 36.

6 Vö. Percz, 1992.

7 Kis Gyűlés, 1847. 152–154.

8 Uránia, 1999. 306.

9 Uo. 303.

zeti karakter külső determináltságára hivatkozó érveléssel. 1817-es Berzsenyi-recenziójának költészettörténeti áttekintésében a magyar költészet elmara-dottságának okait firtatva határozottan kijelenti, hogy az „nem magyarázható ki” sem „geographiai fekvésünkből”, sem „valami egyes történetből”.¹⁰ A bel-sőleg meghatározott, genuin nemzeti hagyomány meglétét és mibenlétét kutató esszéisztikus szövegeiben Kölcsey eljut a magyar nemzeti költői karakter felvázolásáig (a *Nemzeti hagyományokban*), de a szép eszményének nemzeti ala-pú megragadásáig soha nem fut tovább gondolatmenete. Lényegében egybe-cseng Szerdahely vagy Schedius vonatkozó meglátásaival az, amit a kérdést összegző kritikaelméleti tanulmányában ír: „Az emberi ész alaptörvényei min-dig és mindenütt ugyanazok [...]. Ha így van az ésszel, így kell lenni az ízléssel is; mert ez a józan ész elengedhetetlen befolyása [...], vezérlése alatt formált érzésnél nem egyéb. [...] A szép, s minden vele határos érzés, minden kor, hely és éghajlat embereiben egyforma alapvonásokkal tündöklött.”¹¹

Szentmiklóssy Alajos

A Kölcsey eszmefuttatásaiban tapintható feszültséget a nemzet szempontjának behozása és a szépség általános érvényű meghatározásának igénye között egy-fajta módon Szentmiklóssy Alajos oldotta fel 1830-as *Bölkversek, s eszmék...* című kis kötetében.¹² Ez a munka szerencsétlen korabeli kritikai fogadtatása és szer-zőjének utóbbi tartós elfeledettsége miatt a kevésbé számon tartottak közé tar-tozik, az esztétikatörténet bár megemlékezik róla, azonban lekcinsnylően a Hor-vát István-féle nemzeti ideológiai vonalhoz sorolja,¹³ egyébként érthetlensé-gét, zavarosságát szokás kiemelni.¹⁴ Ezzel szemben megszívlelendőnek tartom Horváth János méltányló szavait: „Márpedig Szent-Miklóssy [...], mikor a ra-gyogó szépről s a magyar nemzeti színről bölcselkedett, kétségkívül nagy, ko-moly és korszerű kérdéssel bíbelődött. A nemzeti karakternek Kisfaludy Sán-dortól Kölcseyig többször érintett kérdése valóban esztétikai kérdés is volt.”¹⁵ A szóban forgó munka esztétikai horderejének felismerését a mai olvasó szá-mára nehezíti a műfaja: epigrammakötetről van szó, melyben a rövid verseket hosszadalmas értelmező jegyzetek kísérik, s a kettő együtteséből bontakozik ki a széptani mondanivaló. A kortársak szemében azonban ez a forma adekvát lehetett esztétikai nézetek kifejtésére, elég csak arra gondolnunk, hogy Kazinczy Ferenc 1811-es *Tövisék és virágok* című kötete pontosan ugyanilyen módszert követve hatékony médiumnak bizonyult esztétikai tételek elterjeszté-sére.

10 Kölcsey Ferenc: *Berzsenyi Dániel versei*. In: Kölcsey, 2003. 53–62. Itt: 54.

11 Kölcsey Ferenc: *Kritika*. In: Kölcsey, 1960. 662.

12 Szentmiklóssy, 1830/1938.

13 Nagy, 1983. 404.

14 Például Velledits, 1916. 285.

15 Horváth János: *Kisfaludy Károly íróbarátai*. In: Horváth, 2007. 800.

Szentmiklóssy fejtegetéseinek legszorosabb kontextusát Kölcseynek az *Élet és Literaturában* közzétett szövegei, a *Nemzeti hagyományok* és a *Jegyzetek a kritikáról és poézisről* képezik, amint azt az *Előszó* világossá teszi. A *Bölkversek* szerzője abból az utóbb nagy karriert befutott Kölcsey-idézetből indul ki, mely szerint „a való nemzeti költésnek csak a nemzet kebelében lehet, s kell szárnyára kelnie”, s ambíciója is hasonló Kölcseyéhez, amikor a „magyar nemzeti szín s szellemkarakter” meghatározására törekszik. Szentmiklóssy úgy véli, hogy a magyar nemzeti szín nem más, mint a „ragyogó szép”.¹⁶ E terminust Kölcseytől kölcsönzi, azonban eredeti rendszertani helyét megváltoztatja. Kölcsey a „pompás”, „ragyogó”, avagy „temérdek” szépségnek fölébe helyezte a hivatkozás nélküli, egyszerű és csak előképzettség birtokában felismerhető szépséget,¹⁷ míg Szentmiklóssy ezt a relációt megfordítja, s nála már a ragyogó szépé az elsőség. Schedius *Philocaliájára* tett utalása¹⁸ megengedi, hogy elméletét az elemi/egyszerű és organikus/összetett szépséget elkülönítő tradícióhoz kapcsoljuk: e kettő az egyetemi professzor esztétikájában az abszolút empirikus szépség alsó és felső fokozatait alkotja.¹⁹ Hasonlóan precíz fogalomalkotás azonban Szentmiklóssynál nem történik, ő inkább metaforikusan ragadja meg mondandóját, jellemzően az optikából kölcsönzött képekkel: „A ragyogó szép különbféle egybeillesztett színeknek bizonyos fényerőig emeltetésök valamely kép, s célpont elevenebb, s hathatósabb kiűntetésére. Ezen kérdéses fény az egybefoglalt színek concentrált erejéből fejlik-ki, épen úgy, mint a nap sugarai, hogy bizonyos focuszban összevonattván, gyűjtő erőt nyerne.”²⁰

Kölcsey implicit dilemmáját, hogy tudniillik a szépség univerzális törvényei miként eredményezhetnek nemzeti jellegű művészetet, Szentmiklóssy a magyar „nemzeti szín” abszolutizálásával oldja meg: „A ragyogó szép iránt vonzódás minden népeknél föltaláltatik. Maga a természet oltotta azt minden ember szívébe. Nem ragyogó szépségűnek képzeljük e magunknak a paradicsomot? Nem egyeznek e evvel a költők álmai Szaturnusz aranykoráról, s az elysionról. – Az új Jeruzsálem, vagy-is a menny ragyogó szépségűnek vagyon festve Sz. János Jelenéseiben a 21-dik Részben. S nem hasonlítanak e ehhez minden nemzet-, s vallásbéliek képzetei az életutáni üdv-, s boldogságról? – Kiteszik ezekből, hogy a ragyogó szép, a képzelhető szépség legfőbb ideálja.”²¹

A magyar nemzeti színnek nemzetek fölötti szépségeszménnyé emelése lehetővé tette Szentmiklóssy számára, hogy a fellelt neohumanista esztétikai paradigma struktúráját megtartva szóljon tárgyáról, hiszen nem a szépség-

16 Szentmiklóssy, 1830/1938. 47.

17 Kölcsey Ferenc: *Jegyzetek a' Kritikáról és Poesisről*. In: Kölcsey, 2003. 37.

18 A „magyar philocalia” említése az egyik fejtegetésben csakis Schedius 1828-as esztétikájára tett utalásként érthető. (Szentmiklóssy, 1830/1938, 50. l.)

19 Schedius Lajos János: *A philocaliának, azaz a szépség tudományának alapelvei*. In: Schedius, 2005. 315.

20 Szentmiklóssy, 1830/1938. 52.

21 Uo. 51.

eszményt partikularizálja, hanem a partikuláris nemzetit emeli eszménnyé. Ezzel ugyanakkor kérdésessé tette az antik görögség ugyanezen paradigmában megkérdőjelezhetetlen mintaadó szerepét. E problémára alaposabban tíz évvel később megjelent *Meséinek* előszavában és lábjegyzeteiben reflektált, az eddigiekhez új elemként hozzátéve, hogy „a’ ragyogó szép” mint magyar nemzeti szín „ázsiai eredetű”,²² továbbá hogy „az éden’ lakóival eltűnt, nem mondom elveszett, szép emberi természet’ eredeti alapvonalait a’ magyar szellemiségben lehet keresni, ‘s föltalálni”,²³ ugyanis „miután mi magyarok szellemileg fejleni még csak most kezdenénk, fiatalabbak vagyunk a’ régi görögöknél”.²⁴ Gondolatmenetének logikus folyományát pedig (nem kevés ironikus felhanggal) a következőképpen rögzíti: „Az aesthetikai világban az újítvány (reform) behozva tettelegesen, ‘s a’ régi görögök’ classici elsősége az általok annyira lenézett szitya barbárok’ ivadékinál megrendítve alapjában.”²⁵

Antik görögség és magyarság viszonyának elképzelése a 19. század első felének hazai esztétikai képzésprogramjaiban változatos képet mutat: Ungvárnémeti Tóth Lászlónál a görögség feltétlen mintaadó a magyarság számára,²⁶ Berzsenyinél megőrződik mintaszerűsége, de a magyarság immár a görögséggel egyenlő rangú eszményhordozó (például zenéje, tánca, gondolkodásmódja révén),²⁷ és itt, Szentmiklóssynál válik az ókori helléneket felváltó, szerepüket átvevő antropológiai archetípussá.

Sajátságos, hogy Bajza Józsefnek a *Bökversekről* írt megsemmisítő kritikájában a legfőbb koncepcionális kifogás éppen az egyetlen nemzet esztétikai eszményképpé emelését éri: „A’ szépség az emberi természetben fenekül nem e’ vagy ama’ nemzetben, nem viszonyos, hanem általános, szinte úgy, miképpen a’ rény’ ‘s az erkölcs ideája. [...] Valamint a’ szépség maga, úgy alkotó részei is az egész emberiségből veszik eredetöket.”²⁸ Ez a recenzió az idézett Kölcsey-szövegek mellett újabb jele a kritikai és az esztétikai beszédmód és értékrendszer korabeli különválásának. Miközben ugyanis Bajza e *Kritikai lapokban* napvilágot látott recenziójában a szépségidea általános, nemzetek fölötti jellege mellett érvelt (Kölcseynek a folyóirat következő füzetében megjelent, idézett kritikaelméleti tanulmányát előlegezendő), ugyanebben a füzetben szerkesztőként kiadta Toldy Ferenc Pyrker-bírálatát, mely az irodalmi műalkotások megítélésénél az esztétikai értéket felülíró szemponttá avatta a nemzetiséget.²⁹ A németül író Pyrker János László műveit a Schedius-esztétika előszava még hazánk kulturált mivoltának világszerte elismert bizonyítékaiként említette.³⁰

22 Szentmiklóssy, 1840, VI. (lj.)

23 Uo. 104–105.

24 Uo. 105. (lj.)

25 Uo. 1840. 107.

26 Ungvárnémeti Tóth, 1818/2008.

27 Berzsenyi, 1832/2011.

28 Bajza, 1831. 83–84.

29 Toldy, 1831. Vö. Dávidházi, 2004. 252–258.

30 Schedius, 2005. 255–256.

Pyrker műveinek nyelve (illetve végső soron: nemzetisége), mely Schediusnál esztétikai akcidencia, Toldy kritikai megítélésében döntő esszenciává vált, anélkül azonban, hogy ennek a váltásnak meglett volna a széptani fedezete.

Müller Godofréd

Kritikai gyakorlat és esztétikai elvek közti diszkrepancia megszüntetésének igénye a nemzet kategóriájának kapcsán lehetett inspirálója a Kisfaludy Társaság 1841-es széptani jutalomkérdésének, mely így hangzott: „Mit értünk nemzetiség és népiesség alatt a' költészetben? 's különösen a' magyar költészetre mennyi és milly befolyást gyakorlott a' nemzeti és népi elem?”³¹ A beérkezett négy pályamű közül Szemere Pál és Toldy Ferenc javaslatára Müller Godofrédé nyerte el a díjat, az indoklás szerint azért, mert „olly philosophiai egészt adott, melly tudományságunk' tetővonalán áll, 's irodalmunkban feltűnő jelenés le-szen”.³²

Müller értekezéséről a Kisfaludy Társaság által kijelölt harmadik bíráló, Szontagh Gusztáv ezzel ellentétben igen elmarasztalólag nyilatkozott, felróva a szerzőnek, hogy ahelyett, hogy tárgyát annak természetéhez illően „concret valóságában” fogná fel, „elvont világba búvik, s onnan a földre többé le nem száll”.³³ Néhány évvel később Erdélyi János hasonló módon azon idealista szemléletű munkák közé sorolta a pályairatot, amelyek képtelenek voltak „hidat verni az ideális szépségű és nemzeti költészet között, s kénytelenek valának ürességet hagyó szökéssel bukfencezni át az általányból a vérrel és hússal jelzett költészeti valódiságba, minő a nemzeti költészet”.³⁴ Az utókorban Horváth János is megismételte a túlzott absztrakció vádját az értekezéssel kapcsolatban, hozzátéve, hogy a munka „kora felfogásától független, a következőkre pedig hatástalan maradt”.³⁵

Müller kísérlete abban üt el a többi pályázótól és az esztétikum szférájának nemzeti aspektusú megközelítésére tett korábbi hazai próbálkozásoktól, hogy nem a nemzeti jellegűként fellelt anyagból indul ki, hanem előbb egy teljesen absztrakt fejtegetés keretében tisztázza fogalmait (nemzet, nép, költészet stb.), majd egy utólagos történeti részben tárgyalja a „nemzeti és népi elem” befolyását a magyar költészetre. Összességében a reflektáltság magasabb szintjére helyezi a diskurzust, erre is utalhat Szemere és Toldy bírálói véleményének az a passzusa, miszerint úgy különül el a többi pályázótól, mint „az ugyan azon anyagokból dolgozó mezei pallér” és egy „műépítész”.³⁶ A nemzeti költészet

31 A' Kisfaludy-társaság' Évlapjai, 1842. 31.

32 Uo. 67.

33 Uo. 61.

34 Erdélyi 1981, 593. T. Erdélyi Ilona jegyzete szerint is a Kisfaludy Társaság pályázatára beérkezett műre utal itt Erdélyi. Lásd Uo. 1008.

35 Horváth, 1978. 278.

36 A' Kisfaludy-társaság' Évlapjai, 1842. 67.

meghatározásának kapcsán az figyelhető meg, hogy a többi pályázó rendre körkörös érveléssel él, mely nem mond többet annál, hogy az eleve adottnak vett nemzeti jellem/tartalom és nemzeti költészet egymás kölcsönös előfeltételei. Például álljon itt a 2. pályairat megfogalmazása a „költészetbeni nemzetiségről”: a költő „a’ nemzetnek vagy jelen, vagy múlt életét tükrözi [...] nemzeti érzelmeket zeng; nemzeti szokásokat, erkölcsöket fest, midőn dalaiban hont dicsőítő tettekre hevít: illyet a’ nemzet magáénak ösmer”.³⁷ Az 1. pályairat – melynek szerzője bizonyos jelek szerint nem más, mint Szentmiklóssy Alajos³⁸ – hasonlóképpen önti formába ugyanezt: „A’ költészetben a’ nemzetiség a’ költőnek azon ihletése vagy modorja melynél fogva nemzete gondolkodását, érzeményét, jellemét, vágyait, olly hiven festi hogy abban minden hazafi önképét ösméri meg.”³⁹

Az „ugyan azon anyagból” dolgozó Müller ábrázolásában a probléma elvontabb síkra kerül, és egy neoplatonista séma keretei között értelmeződik:

„A’ költészetnek mint lelkesülés és nemesítés nyelvének, lénye szerint, mindent, a’ mit elfoglal, szebbítenie és nemesítenie kell, de nem azokat sajátos alakjából kiragadnia: neki idealizálni kell. Mi ez? Minden az érzéki világban megjelenő alak valamely eredeti képen alapszik, melyet létele’ első pillanatától fogva valósítani törekszik; de ezen célját többnyire csak közelítőleg érinti. A’ földi lény tudniillik küzdve jelenik meg a’ világban, küzdve kell tovább fejlődnie. E’ küzdelem többé kevesbbé megháborításokat okoznak minden viszonyban, megháborításokat, mellyek alakja’ vonásaiban – akár térben, akár időben és erőben vegyük – maradandó nyomokat hagynak hátra, ’s mellyek megannyi hibák az eredeti kép’ czélba vett valószínűségében. A’ nemzet is épen illy eredeti kép szerint alakítandó tárgy, mint akár melly más, és mint illyen szinte ki van e’ megháborításoknak téve. [...] Ha már azt találjuk, hogy visszatekintésünkben valamely műtárgy’ felfogási körére, a’ teremtet, leendőt és meglettet, az istenséget, a’ természetet, és az egyes dolgokat nagyobb és kisebb összefüggésekben, azon jellemben fogta fel, melly nemzete’ tiszta eredeti képéből foly, nem tekintve az annak látható alakjában lévő eltéréseket (fintorvonásokat), ezt nemzetiségnek hívjuk.”⁴⁰

Ebben a konstrukcióban felszámolódik nemzeti jellem és nemzeti költészet közvetlen szimbiózisa, amennyiben közbeiktatódik a nemzet (platóni) ideája mint végső orientációs pont mindkettő számára. Müller egyrészt egy huszárvágással megoldja a (szépség)eszme és a nemzet kapcsolatának problémáját, azt feltételezve, hogy az egyes nemzetnek van saját „tiszta eredeti képe”, másrészt fontos kiemelni, hogy ez a „kép” már nem azonos Szentmiklóssy empirice adott

³⁷ Uo. 52.

³⁸ Erre utal legalábbis a „ragyogó szín” mint nemzeti sajátosság megjelenésének említése a magyar népdalokban. (Uo. 46.) Szentmiklóssy már a *Bökönyvekben* is egy eleve adott dologra ismer rá a nemzeti karakterről szólva, mely olyannyira „szembeötlő”, hogy „szinte megfoghatatlan” annak eddigi mellőzése honi tudósaink részéről. (Szentmiklóssy, 1830/1938. 47.)

³⁹ A’ Kisfaludy-társaság’ Évlapjai, 1842. 23.

⁴⁰ Müller, 1842. 370–371.

antropológiai ideáljával, s ily módon a kétfajta koncepció között nem csupán az absztrakció és terminológiai tudatosság eltérő szintje tesz különbséget, hanem voltaképpen két eltérő esztétikai paradigmával van dolgunk.

A módszertan

Az alábbiakban azonban nem a két írásmű koncepcionális eltéréseit, hanem módszertanuk hasonlóságát helyezem az előtérbe. E közös metodológiát röviden úgy jellemezhetjük, hogy eszerint a nemzetről mint esztétikailag meghatározó minőségről való (és mint ilyen, az adott korszakban szükségszerűen újító jellegű) beszéd valamilyen meglévő esztétikai konstrukció struktúráját, illetve terminusait felhasználva, ám az eredeti konstrukció tartalmát többé-kevésbé módosítva formálódik.

Szentmiklóssy esztétikai „ujtványa” a korabeli úgynevezett antropológiai esztétikák kereteit megtartva a szépség eszményét továbbra is a szépséget befogadni képes ember általános eszményéhez köti, akárcsak például Jean Paul általa többször hivatkozott *Vorschule der Ästhetik* című műve. Az esztétikai (és egyben képzés-)eszményt hagyományosan képviselő görögség lecserélése a magyarokra ugyanakkor alapvető tartalmi változtatás.

Müller értekezését Szontagh Gusztáv hivatalos bírálóként azzal jellemzi, hogy e „német szemlélődő” „Hegel’ dialecticája’ egész fegyvertárát kiprédálja”.⁴¹ A szakirodalom a későbbiekben is Hegel, illetve a hegeli esztétika korai hazai recepciójához sorolta a munkát,⁴² s nem véletlenül, hiszen Müller már az első oldalon olyan hegeli terminusokkal dolgozik, mint „absolutus általánosság” (absolute Allgemeinheit), „absolutus különösség” (absolute Einzelheit) vagy „általános Van” (allgemeines Sein). De ha a lételméleti bevezetőt követő esztétikai gondolatmenetre, s azon belül a nemzet kategóriájának megjelenésére figyelünk, szintén találhatunk Hegeltől átvett elemeket.

A Hegel-esztétikában a nemzet problematikája *Az eszményi műalkotás külsőlegessége a közönséggel kapcsolatban* című fejezetben kerül elő. Mint a fejezetcím is mutatja, itt a műalkotás azon „partikularitásai” kerülnek tárgyalásra, amelyek az eszmény megjelenítésekor szükségszerűek, és „népek és évszázadok” szerint változnak.⁴³ E külsőlegességek megléte azonban nem érinti ama alaptételt, hogy „az igazi eszmény [...] mindenki számára érthető”.⁴⁴ A formailag hegelizáló Müller ezzel szemben a nemzeti jellegű tartalmat a költészetben olyan eszszenciává emeli, amelynek hiánya az adott nemzet számára teljesen eliminálja a művészi minőséget: „Ha a’ költészet olly nagyságot ad elő, mellynek megméré-

41 A’ Kisfaludy-társaság’ Évlapjai, 1842. 58.

42 „Müller Godofréd dolgozata [...] arról emlékeztet, hogy Hegel hatása benne jelentkezik először a magyar aesthetikában.” (Beöthy, 1897. 6.) Vö. még: Fenyő, 1973. 167.

43 Hegel, 1980. 269.

44 Uo. 268.

sére a 'nemzet' szokott mértéke nem elégséges, ama' nagyság e' nemzetre nézve nem létezik, 's ez a' tárgyat sem nagynak, sem jellemesnek, se, comicainak nem nevezendi, és az által a' költészet maga is nemzetiségtelen leszen, mivel nemzete' mértékétől tanácsot nem kért."⁴⁵

Az univerzális esztétikai mérték tagadása nem része Hegel esztétikájának, ennek kimondása tehát Müller újítása, de miközben átalakítja Hegel mondan-dójának lényegét, felhasználja érvelésének elemeit. Maga a neoplatonista jel-legű keret (melyet az előző fejezet idézete szemléltetett) is illeszkedik Hegel alapvetéséhez, mely szerint a szép a szép eszméjének érzéki látszása,⁴⁶ csak-hogy Hegelnél nincs szó ezen eszme nemzeti alapú többszöröződéséről. Müller további gondolatmenete a nemzetek valóságtapasztalatának különbségeiről szintén több ponton emlékeztet Hegelére, azzal a lényegi különbséggel, hogy míg a német filozófus mindvégig az egyes kultúrák *történeti rétegének* (das Geschichtliche – a történelmi) helyhez és időhöz kötött megtapasztalhatóságá-ról szól, addig Müllernél az eszmények (így a szépségé is) nemzetekre szabot-tan viszonylagosak:

„Az indiai látnok az istenséget szükségképen más alakokban kép-zelte mint mellyek alatt a' görög dalnok csodálta, valamint az újabb idők' fia is szükségkép mások alatt imádja azt. [...] Azt hinné az ember, hogy mindnyájunknak egyet kelle-ne értenünk abban: mi igaz vagy hibás, jó vagy rossz,[!] szép vagy rút, miután illy ítéletek' tárgyai minden ítélőnek kínálkoznak tárgyilagosszemlélésre; de ez még sincs így. Minden a' létben relativ, kivéven ezen létet magát, mint egészt, ennek okozóját, és a' köztök létező összefüggést. Így a' nemzeteknek is van-nak öröklött igazságaik, saját hitök abban, mit szépnek, nemesnek neveznek, saját meggyőződésök az erény' pontjában.”⁴⁷

„[E]zeknek a népeknek vallásos el-képzeléseiben létezik az általános, az isten is. Ezeknek az elképzelé-seknek meghatározott jellege azon-ban, a *különös* görög vagy hindu istenségek, ebben a meghatározott-ságban már nem jelentenek szá-munkra *igazságot*, nem hiszünk már bennük, és csak fantáziáknak tetszenek. Ezáltal azonban tulaj-donképpen, mélyebb tudatunk számára mindig idegenek marad-nak. [...] Egészen hasonló a helyzet az erkölcsök, törvények stb. egyéb történelmi anyagával. [...] A törté-nelmi csak akkor a miénk, ha ah-hoz a nemzethez tartozik, amely-hez mi tartozunk.”⁴⁸

45 Müller, 1842. 372.

46 Hegel, 1980. 114.

47 Müller, 1842. 371. és 373.

48 Hegel, 1980. 277.

Mint láttuk, a maga módján mind Szentmiklóssy, mind Müller szövege végrehajtja azt a váltást, melynek eredményeképpen a nemzet egy esztétikailag kevésbé releváns fogalomból az esztétika központi kategóriájává lesz. Kérdés ezek után, hogy miként minősítsük azt, *amiként* ez a váltás végbe megy náluk.

Ami ezekben az írásművekben történik, azt a szakirodalmi hagyományra támaszkodva sorolhatnánk a (kulturális) nemzetépítéshez (*nation-building*) vagy a nemzetfeltaláláshoz (*inventing nation*). Ezek a szakmailag bevett, ám nem terminusértékű kifejezések egy olyan tudományos leíró nyelv részei, amelyek a (kulturális) nacionalizmus létrejöttét vizsgálva az egykorú önleírások és az ezekről nem kellő távolságot tartó historiográfia nyelvezetét voltak hivatva lecserélni. Ez utóbbi leggyakoribb toposza az „ébredés” volt, annak a szemléletnek a kifejezéséeként, hogy a nemzetnek a gondolkodás középpontjába állítása nem más, mint „újból felfedezése” valami mélyen mindig tudott-nak.⁴⁹ E felfogással szögezi szembe Ernest Gellner a nemzetek fel-/kitalálásnak modelljét,⁵⁰ és ugyanilyen funkciójú az építésmetafora is, amennyiben egy eleddig nem létezett konstrukció létrehozását értjük rajta.⁵¹ Ellenfogalmakról van tehát szó, melyek elsősorban egy folyamat (a „nemzetté válás”) tudatos-manipulált és újító mozzanatait hivatottak hangsúlyozni, szemben egy korábbi szemlélettel, mely ugyanezt a jelenséget spontánnak és tradícióba ágyazottnak látta. Hangsúlyoznom kell, hogy a kifejezések tudományos használata nem egységes, például Ernest Gellner és Eric Hobsbawm – némileg mellékesen és részleteiben kifejtetlenül – egyaránt jelezték, hogy az általuk nemzet- vagy hagyományfeltalálásnak nevezett folyamathoz szükséges lehet valamilyen „már korábban létező” vagy „régí anyag”,⁵² e figyelmeztetéseket azonban a nevükkel fémjelzett tudományos diskurzus résztvevői kevésbé szívelelték meg. A kifejezésekbe látott értelem aszerint is ingadozik, hogy az adott értelmező milyen mértékben tekinti a leírt folyamatot tudatosnak.

Mint láthattuk, a most vizsgált 19. századi példákban a nemzet fogalma körüli (Horváth János szavával) „bíbelődés” valamely feltalált eszmei konst-

49 Anderson, 2006. 162–163.

50 „A nacionalizmus nem a nemzetek öntudatra ébredése: feltalálja a nemzeteket ott, ahol nem léteznek – de ehhez szüksége van valamilyen már létező megkülönböztető jegyre, amelyen munkálhat.” („Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist – but it does need some pre-existing differentiating marks to work on.”) (Gellner, 1964. 168.)

51 A „nation-building” kifejezést az amerikai politikatudomány és szociológia neves képviselői – mint Karl Deutsch, Charles Tilly és Reinhard Bendix – terjesztették el az 1950-es és 1960-as években a modern nemzetállamok kialakulásának folyamatát leírandó.

52 „Itt nem vitathatjuk meg, hogy az új hagyományok mennyiben használhatnak régi anyagot, mennyiben kényszerülnek új nyelvek vagy megoldások feltalálására, vagy a régi szimbolikus szókészlet kiterjesztésére a bevett határokon túlra.” („How far new traditions can thus use old materials, how far they may be forced to invent new languages or devices, or extend the old symbolic vocabulary beyond its established limits, cannot be discussed here.”) (Hobsbawm, 1983. 7.) Gellnerre vonatkozóan lásd az előző jegyzetet.

rukció értelemátrendező felhasználásával azonos. Ezekben az esetekben nem volna kellőképpen plauzibilis a „feltalálás” vagy az „építés” metaforáival élni, mert ezek a szóképek inkább elfedik, mint felfedik a hagyományban fellelt szellemi munícióhoz való viszony problematikáját. Ezzel szemben a szóban forgó és ezekhez hasonló jelenségekre találóbbnak vélem Jacques Derrida ‘barkácsolás’ (*bricolage*)-fogalmának alkalmazását. Derrida e fogalom meghatározásakor ismeretesen a kultúrantropológus Claude Lévi-Strauss mérnök – barkácsoló (*bricoleur*) ellentétpárjából indult ki, de arra jutott, hogy „ha barkácsolásnak hívjuk azt a szükségszerűséget, hogy fogalmainkat egy többé-kevésbé koherens vagy lerombolt örökség szövegéből kölcsönözzük, akkor elmondhatjuk, hogy minden diskurzus barkácsolás”. Még maga a mérnök – vagyis egy olyan alany, aki saját, önmaga által a semmiből alkotott diskurzusának abszolút kezdete – sem lehet más, mint „a barkácsoló által megteremtett mítosz”.⁵³ A barkácsolás terminus tehát egyaránt magába foglalja a hagyománykövetés és a hagyományújítás mozzanatát.

Ebben a derridai, minden pejoratív mellézköngét nélkülöző értelemben mondhatjuk, hogy Szentmiklóssy és Müller egyaránt *barkácsolnak*, még ha eközben egyikük inkább „mezei pallérhoz”, másikuk pedig „műépítészhez” hasonlít is jobban. Ugyanis mindketten úgy járnak el, amint azt a barkácsolóról olvasuk: „a barkácsoló az, aki használja azokat az eszközöket, amelyek rendelkezésére állnak, amelyek már ott vannak, amelyeket nem speciálisan annak a műveletnek az elvégzésére találtak ki, amelyet vele végzünk és amelyre tapogatózva megkíséreljük adaptálni őket”.⁵⁴ Ilyen újító próbálgatásnak tekinthetjük az itt tárgyalt munkákat, de vajon nem lehet-e ugyanezt elmondani a hazai kulturális nacionalizmus összes kezdeti teoretikus termékéről?

Irodalom

Anderson

2006 Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Ford.: Sonkoly Gábor. Bp., 2006.

Bajza

1831 Bajza József: Bökversek 's Eszmék a' magyar nemzeti szín 's szellem' védelmének ügyében. In: *Kritikai Lapok*, 1 (1831)/I., 79–89.

Balogh

2015 Balogh Piroska: *Teória és medialitás. A latinitás a magyarországi tudásáramlásban 1800 körül*. Bp., 2015.

Beöthy

1897 Beöthy Zsolt: Erdélyi János műbölcsélete. In: *Budapesti Szemle*, 1897. 1–17.

⁵³ Derrida, 2001. 353.

⁵⁴ Uo.

Berzsenyi

1832/2011 Berzsenyi Dániel: Poétai harmonistika. In: *Berzsenyi Dániel prózai munkái*. S. a. r.: Fórizs Gergely. Bp., 2011. 342–396.

Dávidházi

2004 Dávidházi Péter: *Egy nemzeti tudomány születése: Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Bp., 2004.

Erdélyi

1981 Erdélyi János: Egyéni és eszményi. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. S. a. r.: T. Erdélyi Ilona. Bp., 1981. 579–594.

Fenyő

1973 Fenyő István: *Nemzet, nép – irodalom. Tanulmányok a magyar reformkor irodalmáról*. Bp., 1973.

Fórizs

2013 Fórizs Gergely: Szerdahely György Alajos Aestheticájának alapelvei. In: *Irodalomtörténet*, 94 (2013)/2.: 187–206.

Gellner

1964 Gellner, Ernest: *Thought and Change*. London. 1964.

Hegel

1980 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Esztétikai előadások I–III*. Második kiadás. Ford.: Zoltai Dénes. Bp., 1980.

Hobsbawm

1983 Hobsbawm, Eric: Introduction: Inventing Traditions. In: *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983. 1–15.

Horváth

1978 Horváth János: *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfig. 2. kiadás*, Bp., 1978.

2007 Horváth János: *Irodalomtörténeti munkái III*. Szerk.: Korompay H. János – Korompay Klára. Bp., 2007.

Kis Gyűlés

1847 *Kis Gyűlés, jún. 14. 1847. (A' philosophiai osztály' részére)*. Magyar Academiai Értesítő 1847-ről. Kiad.: Toldy Ferenc. Pest, 1847. 144–154.

Kölcsey

2003 Kölcsey Ferenc: *Irodalmi kritikák és esztétikai írások I. 1808–1823*. S. a. r. Gyapay László. Bp., 2003.

Müller

1842 Müller Godfréd: Nemzetiség és népiesség a' költészetben, különösen a' magyarban. In: *A' Kisfaludy-társaság' Évtapjai*. 1842/III. 345–396.

Nagy

1983 Nagy Endre: *A magyar esztétika történetéből. Felvilágosodás és reformkor*. Bp., 1983.

Perecz

1992 Perecz László: A „nemzeti filozófia” születése. Egy 1847-es akadémiai vitáról. In: *Gond*, 1 (1992)/2, 29–35.

Schedius

2005 *Doctrina pulcri: Schedius Lajos János széptani írásai*. Szerk., jegyz.: Balogh Piroska. Debrecen, 2005.

Szentmiklóssy

1830/1938 [Szentmiklóssy Alajos]: *Bökversek, s eszmék a magyar nemzeti szín s szellem védelmének ügyében egy művész tévedései, s alaptalan gúnyai ellen Honvárytól*. Kiad., bev.: Tóth Károly. Bp., 1938.

1840 [Szentmiklóssy Alajos]: Primóczi Szent-Miklóssy Alajos: *Mesék*. Pest, 1840.

Szerdahely

1778 Szerdahely György Alajos: *Aesthetica sive doctrina boni gustus ex philosophia pulcri deducta in scientias, et artes amaeniores I–II*. Buda, 1778.

2012 Szerdahely György Alajos: *Aesthetica (1778)*. Ford., jegyz.: Balogh Piroska. Debrecen, 2012.

Toldy

1831 G. [Toldy Ferenc]: A' Szent Hajdan' Gyöngyei... In: *Kritikai lapok*, 1 (1831)/1, 13–23.

Velledits

1916 Velledits Lajos: Szentmiklóssy Alajos Bökversek című munkája. In: *Irodalomtörténet*, 1916/7–8.: 281–286.



A 19. századi nemzet mint filozófiai program*

Az újabb korokkal foglalkozó filozófiatörténész óhatatlanul beleütközik a filozófia és a nemzeti kultúrák egymáshoz való viszonyának problémájába olyan gyakran fölmerülő kérdések kapcsán, hogy mit is jelent valójában egyes korszakok vagy irányzatok megnevezése előtt az angol, francia vagy német jelző, illetve hogy a kisebb filozófiai kultúrák története elmondható-e értelmesen nemzeti szintű elbeszélésként. Esetünkben ez úgy szokott elhangzani, hogy vajon van-e *magyar* filozófia. A már tárgyunk megnevezésében jelentkező feszültség arra vezethető vissza, hogy két nagy, egyaránt történeti jellegű, ám eltérő nézőpontú diszciplína határterületén mozgunk: a *nacionalizmustörténet* és a *filozófiatörténet* közötti mezsgyén. Esetünkben két megoldás kínálkozik. Leírhatjuk a *kulturális nemzetépítésnek* a korszak filozófiai életére gyakorolt hatását; ahogyan kutatási programunk címe sugallja: elbeszélhetjük a *nemzetépítés szolgálatába* állott filozófia történetét. De gondolhatjuk azt is, hogy részint a filozófia (valamint a tudományok és a művészetek) *szerkezetváltása* zajlik le a korban, amely átalakulásnak az eredményét részint a filozófiatörténeti (valamint tudománytörténeti és művészettörténeti) rekonstrukcióban utólag írjuk le új minőségként, modern *nemzeti kultúraként*. Részint pedig maga a megújult filozófia illeti reflexióval saját szerkezetváltását, ezen belül a nemzeti kultúrába való betagozódását, és maga is a nemzet és a nemzeti kultúra fogalmainak tisztázásán iparkodik. A *filozófia nemzeti szempontú*, illetve a *nemzet filozófiai szempontú építésének* különbségéről van szó, amely kifejezésekkel ugyanazt a történeti jelenséget írjuk le két különböző nézőpontból, a filozófiatörténet, illetve a nacionalizmustörténet nézőpontjából. Természetesen mindkét elgondolás létjogosultsága mellett lehet érvelni, ám olyan termékeny megoldás nehezen lehetséges, amely nem próbálja tisztázni a két megközelítés egymáshoz való viszonyát, keveredését. A nézőpontok mögött rejlő mindkét felfogásban központi, bár különbözőképpen magyarázott szerepe van a „nemzeti filozófia” *lényegileg vitatott fogalmának*.¹ (A *nemzeti filozófia*

* A jelen írás *A magyar filozófia narratívái* (OTKA K 104643) című kutatási projekthez is kapcsolódik.

1 A *lényegileg vitatott fogalom* (*essentially contested concept*) terminust Walter Bryce Gallie vezette be a politikafilozófiába (Gallie, 1956). Tézise szerint a politikai viták sajátja, hogy éppen a viták középpontjában álló fogalmak – demokrácia, szabadság stb. – értelmezésében nincs konszenzus. A *nemzeti filozófia* fogalma ehhez hasonlóan viselkedik a filozófiatörténeti diskurzusban.

terminusát ebben az írásomban kizárólag 19. századi jelenségekre használok, és egyébként is csupán a magyar filozófiatörténet „hosszú 19. századában”² gondolom értelmezhetőnek, addig, amíg valóban egyik meghatározó fogalma volt a filozófiai életünknek, és megkülönböztetem a 20. századi nemzetkarakterológiáknak a *magyar észjárásról* és szinonimáiról folytatott diskurzusától.³

A következőkben ennek a *filozófiai nemzettervezés*ként, illetve *nemzeti filozófiatervezés*ként is leírható 19. századi folyamatnak a vázlatos áttekintésére vállalkozom. Az elemzés során természetesen magyar példára támaszkodom, beillesztve azokat a kelet-közép-európai kulturális környezetbe és az egyetemes filozófiatörténetbe, számot vetve a filozófiatörténet-írásban fölvetődő, a témával kapcsolatos módszertani problémákkal, végül utalva e történeti rekonstrukció jelentőségére saját, kortárs szakmai önértelmezésünkben.

A továbbiakban először röviden kitérek arra a korábban többször kifejtett elgondolásomra, amely szerint a „nemzeti filozófiák” közép-európai megjelenését az Európa-szerte lezajló kommunikációs szerkezetváltás eredményezte helyzetre adott helyi válaszokként értelmeztem. Ezután olyan jelenségekre térek át, amelyek arról tanúskodnak, hogy később a magát *magyar* vagy *nemzeti filozófiaként* azonosító szellemi szféra képviselői, fölismerve a kulturális nyilvánosságban gyors ütemben átalakuló szerepüket és pozíciójukat, azt szorgalmazzák, hogy egyrészt a magyar filozófiai élet tudatosan olyan módon fejlessze tovább önmagát, amely illeszkedik a kulturális nemzetépítés céljaihoz, másrészt filozófiai szellemet és filozófiai értelmezést kívánnak adni az újonnan létrejött, modern értelemben vett nemzetnek és kultúrájának. Ezekben a törekvésekben egyszerre jelenik meg a filozófiaépítés nemzeti szelleme és a nemzetépítés filozófiai szelleme. Ezt követően a magyar filozófiatörténet-írást érintő sajátos problémákat tárgyalok. Ezek sorában elsőként arra a magyar sajátosságra és lehetséges okaira térek ki, hogy nálunk a nemzeti filozófia szemlélete csaknem mindig a *filozófiai múlt elbeszélésének* kérdéseként jelenik meg, és kevésbé a jövőre vonatkozó vízióként. Röviden vázolom a legfontosabb filozófiatörténeti elbeszélések megoldásait. E tárgyban külön hangsúlyoznunk kell, hogy a nemzetépítéshez való kötődés mellett vagy ellenére

2 A magyar filozófiatörténetben a „hosszú 19. század” korszaka nem az egyetemes köztörténet eseményeihez, hanem a magyar filozófia jeles dátumaihoz kötődik. Az évszámok természetesen itt sem jelentenek éles fordulatot, inkább csak szimbolikus mérföldköveknek tekinthetők. A „hosszú 19. század” a magyar filozófiában a tág értelemben vett kantianizmus százada, amely a Kant-vita kezdetétől az újkantianus értékközlelő iskolát alapító Böhm Károly haláláig tart (1792–1911). Jelen tanulmányomban a „hosszú 19. század” kifejezést a magyar filozófiatörténet kontextusában végig erre az időintervallumra értem, egyébként az európai történelem korszakaként a megszokott értelemben, a francia forradalomtól az első világháború kezdetéig tartó időszakra használok (1789–1914). A szimbolikus kezdő, illetve záró évszámok néhány éves eltérésének gondolatmenetem kifejtésében nincsen gyakorlati jelentősége.

3 A magyar észjárás terminusa Karácsony Sándorhoz, a két világháború közötti nemzetkarakterológiai irodalom fontos alakjához kötődik (Karácsony, 1985). A 20. századi magyar nemzetkarakterológia és a 19. századi nemzeti filozófia különbségére többször kitértem régebbi írásaimban, legutóbb erről lásd Mester, 2015a.

a feldolgozott szövegek valóban *filozófiai* problémákról szólnak, jóllehet a filozófiai és nemzeti gondolatok ötvözetéből mai szemléletünk néha nehezen tudja elkülöníteni a tisztán *filozófiai* kérdéseket. Erre két példa a *nyelvről* alkotott felfogások kidolgozási módja az Erdélyi–Szontagh-vitában, illetve a *történeti tény* fogalmának problematizálása a *tudomány, magyar tudós* vitában. Tanulmányom utolsó előtti részében arról kísérek meg számot adni, hogy miként élnek tovább a mai filozófiatörténet-írásban mind egyetemes, mind nemzeti szinten a modern nemzeti kultúrák létrejöttének idejéből származó beidegződések, és miként lehet kiküszöbölni ezek szándékolatlan káros következményeit. Végezetül arra is utalok majd röviden, hogy mai szakmai önértelmezési vitáinkban milyen elemek származnak a vizsgált korszakból, és ezeknek mi a mai funkciójuk.

A szakmai kommunikáció szerkezetváltásának értelmzése Kantnál és a magyar Kant-recepcióban

A „hosszú 19. század” elejére Európában mindenütt előrehalad a szakmai kommunikáció szerkezetváltása, amely mindenekelőtt a latinról a nemzeti nyelvű publikációra való áttérést jelenti. Ez a folyamat természetesen jóval messzebbre nyúlik vissza, és elhúzódik egészen a 19. század végéig, jelentős regionális különbségekkel. A 17. század angolul és latinul egyaránt író, legfontosabb műveiket azonban egyre inkább angolul megfogalmazó brit szerzői és az úgyszintén két nyelven író Descartes mellett a brithez és franciához képest szomszédosnak számító holland szellemi életben például a tudományosság nyelve egészen a 18. század végéig éppúgy a latin marad, mint nálunk. Más esetekben tekintetbe kell venni, hogy a latin szerepét nem kizárólagosan a helyi nemzeti nyelv veszi át, hanem jelentős közvetítő nyelvvé válik a francia is. (A kontinensen például Locke-ot leginkább franciául olvassák a 18. század folyamán, és a további nemzeti nyelvű fordítások nagyobb része is a francia változaton alapul.) A régióként sok tekintetben megfigyelhető eltérések ellenére azonban általánosságban elmondható, hogy az itt tárgyalandó korszak kezdetére dominánssá válik a nemzeti nyelveken való publikáció a filozófiai életben is. Ez az újonnan kialakuló, nemzeti nyelvű filozófiai irodalom az addigihoz képest más, az egyetemi intézményrendszerrel függetlenebb, a kiadóvállalatok, nyomdák és az időszaki sajtó által létrehozott nyilvánosságtérben jelentkezik. A filozófiatörténész feladata annak a feltárása is, hogy ezek az új körülmények milyen hatással voltak a változásokban részes filozófusok gondolkodására általában, különös tekintettel önértelmezésükre, szerepfelfogásukra.

A kommunikáció szerkezetváltozásának klasszikus teoretikus értelmzését Immanuel Kant adja meg, saját alkotói tapasztalatára is támaszkodva, egyszerre értelmezve kora folyamatait és benne saját tevékenységét. Egyetemi kötelezettségeinek eleget téve, *eszének magánhasználatával* ő is művel is-

kolafilozófiát, ehhez kapcsolódóan fokozatszerzés érdekében készült műveit latinul írja;⁴ ugyanakkor *eszét nyilvánosan is használja a filozófia világpolgári szemszögből* való művelésére, amikor például föladja *A tiszta ész kritikájának* német nyelvű kéziratát a rigai postahajóra, vagy egy folyóirat körkérdésére válaszol, természetesen szintén németül.⁵ Az igazi cél, a világpolgári szemszögből művelt filozófia tehát a hagyományos intézményrendszeren, az egyetem világán *kívül* valósul meg, és kötődik a nemzeti nyelvhez. Az egyetemek hálózatán és a közös latinitáson alapuló, ám csak egy szűk elitre korlátozódó nemzetköziséget váltja föl a szabadabb, nagyobb közönséget elérő, ám a nemzeti nyelvek használata miatt regionálisan korlátozott filozófiai tevékenység. A kantianusok első nemzedékének törekvése a kritikai filozófia főbb művei latin változatának létrehozására,⁶ amellyel maga Kant is egyetértett; és amelyet fontosnak tartott, majd a következő nemzedék tagjainak egyes megnyilatkozásai arra engednek következtetni,⁷ hogy a nemzeti nyelvre való áttérés nem csupán felszabadító hatású volt a kortársak számára, hanem azonnal meglátták ennek a negatívumait még olyan nagy és filozófiai szempontból kimunkált nyelv esetében is, mint a német. Továbbhaladva az időben, utalhatunk John Stuart Millnek kora brit filozófiai életéről alkotott véleményére, amelyet elszigeteltséggel, a korabeli kontinentális filozófia aktuális fejleményeiben való tájékozatlansággal vádol,⁸ aminek a végső oka a filozófiai nyilvánosság nemzeti nyelvű publikációkon alapuló, szükségképpen töredezett struktúrája. Összességében megállapíthatjuk, hogy az egyetemesség igényének és az élő nyelvek partikularitásának ellentéte feszültséget jelentett még a legnagyobb európai filozófiai kultúrák egymás közötti érintkezésében is.

A kisebb nyelvek és filozófiai kultúrák esetében, mint például a magyar, még karakteresebb a változás. Jóllehet filozófiatörténet-írásunk hagyományosan Apácai Csere János enciklopédiájától számítja a magyar nyelvű filozófiai

4 Kant a korabeli porosz egyetemi szabályok meghatározta rendben, pályája egymást követő állomásaihoz kapcsolódóan írta latin műveit: 1755, *promotio*, Kant, 1902a.; 1755, *habilitatio*, Kant, 1902b (magyarul: Kant, 2003a); 1756, *disputatio*, Kant, 1902c (magyarul: Kant, 2003b); 1770, *székfoglaló*, Kant, 1905 (magyarul: Kant, 2003c).

5 Az iskolafilozófia és a világpolgári szemszögből művelt filozófia különbségéről Kant több helyen beszél, először *A tiszta ész kritikájának A tiszta ész architektónikája* című fejezetében, még más terminusokkal, majd az 1788–1789-ben tartott, későbbi kiadójáról Pölitz-féle metafizikai előadásoknak nevezett szövegben (Kant, 1974a. 130). Az ész nyilvános és magánhasználatát a *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* című írásában különbözteti meg (Kant, 1974b).

6 A fő műveknek még Kant életében megjelent, a német nyelvterületen kívüli korai Kant-recepcióra is befolyást gyakorló latin fordítását lásd Kant, 1796–1798.

7 Fichte így fogalmaz 1794-ben: „[...] innen, ahová a gondviselés állított, szeretnék hozzájárulni ahhoz, hogy minden irányban, ameddig a német nyelv terjed, s ha tudom, azon túl is, elterjesszem a férfias gondolkodásmódot”. Fichte, 1976. 59–60.

8 Mill főként August Comte munkáinak ismeretét kéri számon honfitársain, és ezzel együtt a francia pozitivizmus brit recepcióját sürgeti.

irodalom megjelenését,⁹ amelyet a magyar terminusok használata szempontjából jelentős teoretikus, főként teológiai és szótárirodalom előzött meg, figyelemre méltó fordításokkal,¹⁰ majd a 18. században további fontos fordítások és tankönyvek következtek,¹¹ mégis, az igazi fordulópontot a magyar Kant-vita (1792–1822) három évtizede jelentette.¹² Szimbolikusan tekinthető, hogy a vita önálló, latin nyelvű, deklaráltan a korabeli nemzetközi vitákhoz kapcsolódni kívánó kötetekkel indul,¹³ és az időközben létrejött időszakai sajtóban megjelent magyar nyelvű szakcikkkel zárul.¹⁴ A vita valójában mindvégig két nyilvánosságtérben játszódik; a főleg ismeretelméleti kérdéseket érintő latin nyelvű munkák a nemzetközi filozófusközösséget kívánják meggyőzni, míg a magyar nyelvű, inkább morálfilozófiai művek a hazai művelt nagyközönségnek szólnak; miközben a nyelvhatárok életműveket is kettéválasztanak. A Kant-vita végére magyar nyelvűvé vált, modernizálódott nyilvánosságban jelentkező hazai filozófiai élet ezután önértelmezéséhez jellemzően kanti fogalmakat használ. Voltaképpen annak a csapdahelyzetnek a feloldásáról van szó, amelyben a világpolgári szemszögből való filozófiai gondolkodás a nemzeti nyelv és kultúra keretei, sőt korlátai között találja magát. A legjellemzőbb kísérlet az akadémia 1847-es osztályülése, ahol az *iskolafilozófia* és a *világfilozófia* kanti fogalmai közé két közbülső fokozatot javasoltak beiktatni, az *egyéni* és a *nemzeti* filozófiát.¹⁵ Ha jobban megnézzük, valójában a közbülső fokozatoknál is csupán a világfilozófia aleseteiről van szó. Az egyéni filozófia körébe eseti hozzászólások tartoznak az éppen aktuális filozófiai vitákhoz, amelyek azonban nem állnak össze átfogóbb vélekedéssé, rendszerré. A *nemzeti filozófia* pedig voltaképpen olyan *világfilozófia*, amely nyelvénél fogva csak egy nemzet közönsége számára férhető hozzá, és – bár megőrzi az érvelés és a gondolkodás egyetemességének az igényét – példaanyagát főként a hazai jelenségekből veszi, ugyanakkor feladatának is tartja a hazai művészet, tudomány és közélet rendszeres, teoretikus reflexióját. A *nemzeti filozófia* fogalmának ezzel a reformkor végén megfogalmazott, egyszerre visszatekintésként és jövőbe mutató tervként is szolgáló definíciókísérletével eljutottunk annak a részletesebb vizsgálatához, hogy milyen viszonyban van a filozófiai életnek ez az új jelensége a kulturális nemzetépítés folyamatával.

9 Apácai, 1653.

10 Lásd például Szenci Molnár, 1604.; Kálvin, 1624.

11 Néhány példa: Locke, 1771.; Sartori, 1772.; Mendelssohn, 1793.; Cicero, 1795.

12 A Kant-vita a magyar filozófiatörténet első, az iskolák falain kívül megvalósuló, a felekezeti határokon átívelő eseménye, így a szakmai nyilvánosság szerkezetváltásában is markáns fordulatot jelent. A Kant-vita nem azonos a magyar Kant-recepció egészével: utóbbi elkezdődik már a nyolcvanas években, lényegében Kant kritikai filozófiájával párhuzamosan, és beleértünk a Kantra vonatkozó minden későbbi utalást is.

13 Rozgonyi, 1792.; Horváth Keresztély, 1797.

14 Rozgonyi, 1822.

15 Szilasy, 1847.

Filozófiai nemzettervezés és nemzeti filozófiatervezés – egy időben

Az 1847-es akadémiai ülés ugyanis nem a kezdete, hanem egyfajta csúcspontja a hazai filozófia öndefiníciós törekvéseinek, amelyek az újonnan létrejött modern nemzeti kultúrán belül, mint *magyar filozófiát* igyekeztek meghatározni a hazai filozófusok tevékenységét. E kísérletek egyik típusát értelmezhetjük a *nemzet filozófiai megalkotásának* tervezeteként; legjobb példája ennek Szontagh Gusztáv reformkori pályáíve. Szontagh kezdettől fogva egyfajta kommunikációs közösségként tekintett a nemzetre, és a nemzetet alkotó kommunikációs tér szerkezete, modernizációja, annak intézményes feltételei érdekelték. Egyik első megszólalása a női szemlélet megjelenítésének lehetőségeért emel szót e kommunikációs tér javítása érdekében,¹⁶ majd a következő évben, 1827-ben Tuskó Simplicius álnéven megjelent egyik cikkében már programot hirdet.¹⁷ A korszak nagy európai szemlélő folyóiratainak mintájára egyszer majd létrehozandó magyar periodikumról értekezve kifejti, hogy a teória feladataként elgondolt kritikának, reflexiónak alapvető feladata van a nemzetépítésben. A nemzeti nyelven létrejött alkotások tömege önmagában még nem képez nemzeti irodalmat, akkor válik csak azzá, ha az elméleti kritika rendszeres tevékenysége rendezi és kanonizálja a folyamatosan létrejövő műveltséganyagot:

„Végtere a literatúra kritika nélkül még azért sem lehet, mivel annak meghatározása s megállapítása *rostálást kíván*. Nem minden munka tartozhatik tudniillik egy nemzet literatúrájához, csak a fennmaradandó, azaz a *klasszikus*. Melyik legyen ez? – pedig csak ítélet, bírálás, tehát kritika által lehet meghatározni.”¹⁸

Az elgondolást érthető óvatossággal, de egyértelműen kiterjeszti a nemzeti élet minden területére, így a gazdasági és politikai jelenségekre is:

„A kritika legtágasb értelemben ellentéte a *praktika munkásságának*, s következőképpen *teoretikai ítélet vagy bírálóat*, melynek tárgya a *tett*, közönséges (polgá-

16 Szontagh, 1826.

17 Az írói névnek a korban egyébként is gyakori használata ebben az esetben része a kritika szerepéről kialakított koncepciónak. Így fogalmaz: „Mindemellett a recenziensek *anonimitását* óhajtanám, mivel lehetetlen tekintet nélkül dolgokban eljárniok, ha neveiket esmeretessékké téstik. A számadás úgyis a redakciót illeti.” Szontagh, 1827. 287. lábjegyzet. Az utolsó mondat nem csupán a jogi felelősségre utal, hanem a kiépítendő kritika intézményes háttérét is hangsúlyozza. A korabeli gyakorlatban nem szokatlan módon a szerkesztőség Szontagh lábjegyzetének utolsó mondatához további (egyetértő) lábjegyzetet fűzött, deklarálva a neki kiosztott szerep elvállalását: „Igaz, s így is kell lennie.” (Szontagh, 1827. 287. lábjegyzet.)

18 Uo. 284.

ri és házi) és tudós (tudományi és művészi) világban véve; vagy más szavakkal: életben és literatúrában.”¹⁹

Később a *Figyelmező*ben láthatja megvalósulni a kritika feladatáról alkotott elképzeléseit,²⁰ és a lap befolyásos kritikusaként van is alkalma elgondolásai valóra váltására. A kritikai tevékenységét szintetizáló későbbi, önálló filozófiai műveiben, a két *propylaeumban* pedig arra tesz kísérletet, hogy elméleti alapokon reflektáljon kora politikai fejleményeire, és megkísérelje definiálni a szeme előtt átértelmeződő politikai közösség, a *nemzet* fogalmát.²¹ Az eredmény az intézményes, közjogi háttérrel hangsúlyozó, kulturálisan nem semleges, ám az etnikum fogalmától határozottan megkülönböztetett nemzetfogalom:

„Nemzet azon népesség összessége, mely közös független állodalom és haza által összekötve, önálló polgári társasággá alakult 's történetileg (geschichtlich) mint egy erkölcsi személy, saját politikai életet él. *Nép* alatt ellenben vagy saját nyelvű és származású *nép*fajt, vagy a nemzet *alsó osztályait*, a *köz-népet* értjük. A nemzet szó, etymológia szerint, tulajdonképen ugyan a nép szónak értelmét magában foglalja, nemzés által hason eredetű népességet jelentvén, de idő folytával ezen eredeti értelmétől el kellett távoznia, mert bár eredetileg hason származású népfajok egyesültek egy polgári társaságba, idő jártával, hódítás vagy alávetés által, külön fajú népek is vétettek abba fel, egyesülve a többi népfajok egészével, vélek egy polgári és politikai életet élvén s így befoglalva a nemzet szó körébe.

[...]

A' nemzetiség alapítója pedig azon nép, mely *hont* szerez s állodalmat alkot. E tette által népből nemzetté válik és saját népiségét nemzetiséggé emeli fel, ráutván a szerzett honra, alkotott állodalomra s a nyilvános polgári élet folyamata névét, jellemét s nyelvét. Tehát csak a honszerző népnek van *saját* nemzetisége, a többinek egyedül *kölcsönzött, ráruházott*. A mint tehát p. o. hazánkban csak magyar nemzet létezhetik, mivel ez a magyar néptől hódítottat meg, úgy határai közt a magyaron kívül más nemzetiség nem is uralkodhatik, s épen olly képtelenség s bitorlás volna ha tót, német, oláh vagy rác ma-

19 Uo. 277, lábjegyzet.

20 A *Figyelmező* az *Athenaeum* hetente megjelenő kritikai melléklapja volt Schedel (Toldy) Ferenc, Vörösmarty Mihály és Bajza József szerkesztésében. 1837 és 1840 között jelent meg.

21 A modern európai nyelvekben latinos alakban használt görög kifejezés, a *propylaeum* szó szerinti értelme a szentély előtereként szolgáló oszlopcsarnok. Átvitt értelemben gyakran használták a valamely tudományba, művészetbe, szellemi szférába való *bevezetések* címe-ként. Szontagh Gusztáv két *propylaeumát* lásd Szontagh, 1839.; Szontagh, 1843. Szontagh e két fő művében tudatosan épít kritikai tevékenységének tapasztalataira. Gyakran egész gondolatmeneteket, szövegrészeket emel át korábbi bírálataiból, az eredetileg egy-egy mű kapcsán megfogalmazott gondolatait általánosabb szintre emelve. Szontaghról bővebben lásd Mester, 2006.

gát, mint tót, német, olah és rác, nemzetnek nevezné, vagy magának tót, német, olah és rác nemzetiséget tulajdonítana, mint képtelenség volna a Bukovinában, Moldvában s Besszarábiában lakó magyaroktól szintezt igényelni, mivel tudtunkra a miénken kívül más magyar állodalom nem létezik a világon, ezen atyánkfiai is tehát, elszakadva tőlünk, csak népnek s nem nemzetnek nevezhetők.”²²

E *filozófiai alapú nemzettervezési* törekvéseknél sokkal ismertebbek a *filozófiai élet nemzeti alapú megtervezésének* az eredményei, amelyek egyszerre segítettek elő a filozófia magyar nyelven és modernizált nyilvánosságtérben való megjelenését. Elsősorban a már meglévő magyar nyelvű filozófiai irodalomban való tájékozódásról, az anyag rendezéséről van szó, két módon: a használatban lévő vagy használatban volt, meglehetősen tarka terminológia számbavétele, és ugyanannak az anyagnak történeti rendezése, kanonizálása révén. Az egyik törekvés első eredménye az akadémia *műszótára*, a másiké Almási Balogh Pál akadémiai pályaműve a magyar filozófia történetéről.²³ Az új magyar nyelvű filozófiai művek megírását leginkább annak a nyilvánosságtérnek a tudatos fenntartása és fejlesztése segítette elő, amelyben ezek egyáltalán megjelenhettek, főként a Magyar Tudós Társaság pályakérdéseinek, pályadíjainak rendszere és az a szaksajtó, amely ugyan kezdetleges formában létezett már előbb is, ám csupán az Akadémia anyagi támogatásával, erkölcsi tekintélyével és intézményes háttérével válhatott meghatározó tényezővé a korabeli szellemi életben. Az ugyanebben a nyilvánosságban megjelenő kritika mind a filozófiai irányzatok, mind a műfajok tekintetében igyekezett orientálni a szerzőket. A kor nagy magyar filozófiai vitái egyszerre szóltak arról, hogy például Kantnak vagy Hegelnek *igaza* van-e, és arról, hogy *valók-e* gondolatai a magyaroknak; a két kérdésföltevés pedig kibogozhatatlanul összefonódik egymással.²⁴ Többek között ez különbözteti meg a 19. századnak a *nemzeti filozófia* fogalmával leírható gondolkodásmódját a következő század *nemzetkarakterológiai* beszédmódjától. Utóbbiban lehetséges fönntartani azt a tételt, hogy a különböző nemzeti észjárások átjárhatatlanok, így a különböző nemzeti kultúrákban létrejött nézeteknek nem lehet egyetemesen érvényes igazolásuk vagy cáfolatuk; míg a nemzeti filozófiára irányuló törekvések minden formájának közegében megszólalva számot kell adnunk valamiképpen állításaink egyetemes érvényéről, értvén ezalatt, hogy azoknak a nemzeti kultúra kontextusától függetlenül is igazolhatóknak kell lenniük. Műfaji tekintetben az *önálló filozófiai rendszer* létrehozására való állandó buzditást kell még megemlítenünk, amelynek továbböröklődő elvárásként messze ható követ-

22 Szontagh, 1843. 163–165.

23 *Philosophiai műszótár*, 1834.; Almási Balogh, 1835.

24 A magyar Kant-vitáról fönntebb már esett szó; *hegeli pörnek az Athenaeum*, a *Tudományos Gyűjtemény* és a *Figyelmező* hasábjain 1838 és 1842 között folytatott, egyre inkább elmérgesedő vitát nevezzük.

kezményei vannak a következő század magyar filozófusainak önképére, törekvéseire is.²⁵ Az önálló *filozófiai rendszer* ebben a gondolkörben a magyar filozófiai kultúrának olyan, előbb-utóbb elvárt érettségi bizonyítványa, mint a szépirodalomnak a *nagyregény*.²⁶ A filozófiát a nemzeti kultúrába illesztve fejlesztő törekvések mindvégig nagyrészt az Akadémiához mint filozófiai szövegek megrendelőjéhez és a megfelelő nyilvánosságtér támogatójához kapcsolódtak. Éppen az Akadémia által biztosított jelentős intézményes háttér tette lehetővé, hogy a magyar filozófia önértelmezése a jövőbe látó prófécia és a kívánságlistákat tartalmazó manifesztumok felől inkább a kánonalkotás, a hazai filozófiai múlt értelmzése, elbeszéléseinek megvalósítása felé mozdult el. Az előbbieket ugyanis létrejönnek kéretlenül is, míg a komoly forrásfeltárást kívánó filozófiatörténeti tevékenység elképzelhetetlen intézményes háttér, legalább hallgatolagos megrendelés nélkül.

A magyar filozófiatörténet elbeszélésének változatai a 19. században

A filozófia Magyarországhoz köthető forrásainak magyar filozófiai elbeszélésként való előadása, és ezzel a kortárs filozófia műveinek behelyezése egy meghatározható irányba tartó történetbe a 19. század magyar filozófiájának jellemző önértelmezési módja, amely beleillik a század historikus szemléletébe. E szemléletben mindennek a lényege történetileg ragadható meg; a tudományok rendszerezésének korabeli magyar példája, a schellingiánus Nyiry István összeállítása szerint csupán a különböző történeti szaktudományok és ezek segédtudományai között van különbség, a történetiségen kívül azonban *nincs* tudományosság.²⁷ Az ugyanennek a kutatásnak a keretében Almási Balogh Pál pályaművéről írott, a közelmúltban megjelent tanulmányomban részletesen elemzem azt a kivételes magyar filozófiatörténeti pillanatot, amelyben a szerző a *Kant-vita* után, de még a *hegeli pör* főbb szereplőinek a színre lépése, valamint közvetlenül a filozófiai műszótár megjelenése és Schelling magyar akadémiai tagsága előtt szemlét tart a hazai filozófia addigi irodalma fölött.²⁸ Kitérek arra a kényszerre is, amelynek engedve a szkíta bölcse-

25 Az önálló magyar filozófiai rendszer megteremtésének igényéről és ennek hatásáról a magyar filozófusok szerepfelfogására bővebben lásd Mester, 2013a.

26 A nagyregény és a filozófiai rendszer iránti elvárások összefüggéséhez adalékul szolgálhat, hogy a *Figyelmezőben* ugyanaz a Szontagh Gusztáv volt a filozófiai és egyben a regényirodalom egyik legfontosabb kritikus, aki a műfajokról szóló vitában elméleti szinten is azt az álláspontot képviselte, hogy kora sem nem az eposz, sem nem a dráma, hanem a *regény* kora, ennek a nyilvánosság szerkezetével kapcsolatos minden következőmennyével. Az irodalomtörténetben közzismert, hogy Jósika *Abaffját* is Szontagh kritikája avatja az első modern magyar regénnyé.

27 Lásd Nyiry, 1829–1831.; elemzését lásd Mester, 2013b.

28 Lásd Mester, 2015b.

ken keresztül visszavezeti a magyar bölcselet történetét a görög kezdetekig, felhasználva és a magyarokra alkalmazva a filozófiatörténet-írási hagyománynak a *barbárok filozófiájára* vonatkozó toposzát, így oldva meg sajátos módon a filozófia egyetemes és magyar elbeszélései összeillesztésének a historiográfiai problémáját.

Ezzel szemben Szontagh Gusztáv koncepciója nem fordít különösebb figyelmet saját történeti beágyazódására, a magyar filozófiát lényegében reformkori alapítási aktusként fogja föl, aminek persze megvannak a történeti gyökerei, ám ezek föltárását csupán a feltételezett közvetlen elődökig, Köteles Sámuelig és az esztéta Berzsenyi Dánielig tartja fontosnak.²⁹

Erdélyi János torzóban maradt megoldása más; elbeszélése a magyar közbeszédet egyébként is uraló elmaradottságdiskurzusból indul ki, és azt az utat írja le, melynek során a magyar bölcselet a hét görög bölcssel analóg, *Intelmeit* megfogalmazó István királytól eljut a filozófia és a történelem végén a magyar nyelvbe egyébként is belekódolt hegelianizmus tudatos felismeréséig, és ezzel *utoléri* a világ filozófiai gondolkodását. Két, a hagyományban meggyökeredzett fordulópontja az elbeszélésnek Apácai Csere János, akinél a magyar nyelv révén a magyar *bölcshészeti előkort* fölváltja a magyar filozófia valódi története, majd az Akadémia alapítása, ahonnan kezdve a saját fogalmának immár megfelelő, öntudatára ébredt magyar filozófia *maga írja saját* történetét. Prózaibb módon megfogalmazva ugyanezt: Erdélyi János írja meg a magyar filozófia történetét az Akadémia megrendelésére. Erdélyi elbeszélésének problémája közös minden más hegeliánus narratívummal; deklarálja a filozófiatörténet végét Hegellel, így nehéz feladat elé állítja azokat, akik folytatni kívánják a megkezdett elbeszélést.³⁰

Filozófiai problémák a nemzeti bölcselet korszakában

A kulturális nemzetépítés kontextusába állított 19. századi magyar és egyetemes filozófiatörténet tárgyalásakor hangsúlyoznunk kell, hogy a nacionalizmustörténet mellett itt valóban szó van *filozófiatörténetről* is, és nem tekinthetjük a kor magyarországi filozófiáját csupán a nemzeti romantika filozófiai köntösben megjelenő furcsasággyűjteményének. Nem tűnik lehetségesnek természetesen az ellenkezője sem, vagyis hogy a korszak műveiben, vitáiban a nemzetépítés szempontjától tekintünk el, és így megkapjuk a tiszta filozófiai tartalmat, amelyet azután keletkezési helyétől, idejétől és kontextusától függetlenül értékelhetünk, elemezhetünk és hivatkozhatunk a mai filozófiai vitákban. A filozófiatörténeti feladat részben éppen az egykori szövegek kontextusának a rekonstrukciója lenne, a kontextusba beleértve a kulturális nem-

29 Szontagh törekvéséről saját filozófiája elődeinek felmutatására bővebben lásd Mester, 2006. 73–88.

30 Lásd: Erdélyi, 1981a.

zetépítésben játszott szerepük értékelését is, miközben nem szabad elsikkadnia a filozófiai tartalomnak sem. Példaként kínálkozik a 19. század közepének két, a magyar filozófiai viták során előtérbe került témája.

Az első téma a nyelv két, egymást kizáró szemlélete. Ezek közül az egyik a nyelvbe belekódolt filozófiai tartalmakat kíván fölfejtetni, a másik a nyelvet semleges, áttetsző és tetszés szerint alakítható instrumentumnak tekinti. A két nézet mindegyike mélyen gyökerezik a 18. század nyelvfilozófiai diskurzusában, majd a 20. század filozófiájában újra középponti szerepet játszik. A vizsgált korszakban nálunk mindkét nézet az Erdélyi–Szontagh-vitában jelenik meg karakteresen,³¹ kulturális háttere a nyelvújításnak, az intézményes nyelvalkotásnak a vita szereplői és nemzedéktársaik által egyaránt megélt tapasztalata, ami a magyar esetben és a közép-európai nemzeti kultúrák többségében a kulturális nemzetépítés alapja, sőt, néhány kortárs reflexióban egyenesen azonos avval. Ugyanarra a kulturális tapasztalatra, amelyet mindkettőjük fontosnak tartott és pozitívan értékelt, Erdélyi János és Szontagh Gusztáv azonban két, alapjában eltérő teoretikus reflexiót fogalmazott meg. Erdélyi számára a feladat a magyar nyelvben rejlő hegeliánus tartalmak kifejtése, felhasználása a filozófiai terminológia megújításában; majd mindennek beillesztése a majd csak a következő évtizedben kifejtett, főtebb már érintett filozófiatörténeti elbeszélésbe, amelynek végpontján az egyetemes filozófiatörténet általa vélelmezett hegeliánus diadalába való becsatlakozással a magyar filozófia egyben a magyar gondolkodás nyelvi alapjait is föltárja, evvel járulva hozzá a kulturális nemzetépítéshez. Szontagh gondolkodásában a nyelv ilyen szerepe értelmezhetetlen, az ő szempontja az egyértelmű, minél inkább átlátható magyar terminológia kialakítása. Erdélyi számára viszont Szontagh nyelvi transzparenciaigénye filozófiátlan, a szakterminológia kialakításának szükségességét el nem ismerő vélekedésnek tűnik: a *népszerű nyelv és előadásmód* Szontagh megfogalmazta igénye Erdélyi olvasatában a filozófián kívüli beszédmóddal lesz azonos. A *hazai bölcsészet jelenében* így fogalmaz:

„Átmegyek azon második balítéletre, mely előadott véleményem szerint a népszerű előadás követelése, s a köznapitól eltérő nyelvnek kárhozátása és szinte a berögzöttségig ment már irodalmunkban, pedig korántsem netaláni fölszines hírlapírók sürgetései, hanem magok a bölcsészek feladása után.

Minden tudománynak vagy bármely célzatos emberi munkásságnak, minő avagy csak a mesteremberek foglalkozása is, megadatik, hogy tanulni

31 A rövid vita során, amelyet mindketten a hegeli pör perújrafelvételének tekintettek, először Erdélyi ad átfogó bírálatot *A hazai bölcsészet jelenében* Szontagh egyezményes filozófiájáról (Erdélyi, 1981b), erre Szontagh válaszol (Szontagh, 1857), majd a vita az ő 1858-as halálával megszakad; vitapartnere halálhírére ugyanis Erdélyi eláll a már megírt viszontválasz közzétételétől, amely így egészen 1953-ig kéziratban marad (Erdélyi, 1981c). A vitához kapcsolódik még Szontagh akadémiai felolvasása (Szontagh, 1856) és Erdélyi erről 1857-ben megjelentett bírálat is (Erdélyi, 1981d). A vita rövid ismertetését és eddigi főbb értelmezéseinek áttekintését lásd Mester, 2006. 137–143.

kell. Csak a bölcsészet e részben kivétel; mert mennél kevésbé tanultatik, annál jobban akar tudatni, és ezt valami születési jognál fogva követeli magának, még pedig a józan ész nevében, boldog, boldogtalan. [...]

Továbbá: minden tudománynak meg van engedve, hogy saját nyelve, szótára legyen. A törvény, a természettan, a vegyészeti, mathezi, így más tudományok: csak a filozófia kivétel. Ennek nincs megadva, némely bölcsészeink véleménye szerint, a tudományi jog, mely szerint szabad legyen úgy szólni, amint a dolgok természete kívánja, hanem könnyen oda vetett szókban, közérthetőségű rendezetlen előadásban díszleni, különben száraz, sovány elvont, szobatudós; ki fogja élvezve olvasni!

A mi nyelvünk szép nyelv, gyönyörű nyelv, csak egy a baja: nem volt még bölcsész kezében; és most sem látok író, ki ne csak nyelvész lenne, hanem filozóf és műbölcs is. Az én bölcs nyelvészem most éppen az, ki máskor és más téren is az volt már: a nép, a köztudalom, a nyelv élete.”³²

Szontagh számára ezzel szemben Erdélyi nyelvfilozófiai spekulációi látszanak megörökölni a reformkori magyar hegelianusok homályos, zavaros fogalmazásmódját. Már jóval vitájuk kezdete előtt így fogalmaz:

„Szól ez azoknak is, kik a magyar *philosophiát* a magyar *nyelvből* akarják kifejtetni; mert valóban, ha mindig csak betűkkel, szavakkal, eszmékkel és könyvekkel foglalkodunk, és soha sem a tárgyakkal a valóságban: akkor productív képzelődésünk szükségkép erőt vesz a reproductív képzeleten, tárgyilagossá világszemléletünk egyénileg alanyivá változik át s oly képzeléseket teremtünk, miktől elfordul az élet, s miknek szobabúztát alig tűri el az, kinek gyomra, idege és feje ép.”³³

Láthatjuk, hogy a nyelv szerepét és ezen belül a filozófiai szakterminológia szerepét körüljáró eszmecserejük nem válhat tisztán nyelvfilozófiai vitává, lévén, hogy elválaszthatatlan a nemzeti filozófia kontextusától, ez a kontextus pedig szélesebb körű kulturális és politikai környezetbe kapcsolja be ezeket a kétségtől filozófiai tartalmakat. A helyes filozófiai nyelvfelfogás és filozófusi nyelvhasználat kérdései nem választhatók itt el attól a gyakorlatibb kérdéstől, hogy a vitázók milyen irányzatokat látnának szívesen a magyar filozófiai életben, amely kérdésnek a megítélése végső soron azon múlik, hogy miképpen kívánják folytatni a nemzet mint politikai közösség életét olyan korszakban, amikor az hosszú ideig csupán virtuálisan létezik.

A másik jellemző téma a korban a történelmi tény fogalmának körüljárása a *tudomány*, *magyar tudós* vitában, amely a történettudomány és a történetfi-

³² Erdélyi, 1981a, 35.

³³ Szontagh, 1850, 157. Szontagh itt a németül író, életműve egészében a hegelianus hagyományba nem beilleszthető cseh filozófus, Augustin Smetanának azt a művét bírálja, amely viszont joggal tekinthető a hegeli történetfilozófia továbbgondolásának, szláv szempontból.

lozófia alapkérdésére vonatkozik, elválaszthatatlanul a nemzeti identitással és a Világos utáni önvizsgálattal mélyen összefüggő, a magyar őstörténetről folyó vitával. Magának a vitának a menetére, részleteire másutt már bővebben, több szempontból kitértem.³⁴ Jelen tanulmányom szempontjából elegendő a vita összetett tudománytörténeti és politikai kontextusára utalni ahhoz, hogy értelmezni tudjuk a történeti tény fogalmáról szóló, a történetfilozófia középponti problematikáját érintő kérdés beágyazottságát a nemzeti kultúra kontextusába. A vitát kirobbantó Szontagh Gusztáv cikke olyan kérdéseket érint, mint a műveltség fogalma a történeti múltban, közösségekre vonatkoztatva, a nyelvi és nem nyelvi jellegű források viszonya a történeti rekonstrukcióban és hasonló, valóban fontos történetfilozófiai problémák. A vita magyar filozófiatörténeti kontextusához hozzátartozik, hogy Szontagh itt sem tudja – és persze nem is akarja – függetleníteni magát az egész filozófiai pályáját végigkísérő Hegel-kritikától, így a – magyar őstörténet esetében igen gyér és gyakran homályos – írott forrásokat mindenek fölé helyező korabeli történeteszeket az önálló életre kelt terminológiájuk labirintusában bolyongó hegeliánusokkal párosítja.³⁵ Velük szemben a régészeti leleteknek, néprajzi, ezen belül a nomád gazdálkodásra vonatkozó analógiáknak nagyobb súlyt adni kívánó szemlélet alig leplezetten úgy jelenik meg, mint a filozófiai Hegel-kritika párja a történettudomány egyik sajátos, magyar szempontból különösen fontos kutatási területén. Mindezt abban a tudománytörténeti pillanatban teszi, amikor a történettudomány mint modern diszciplína éppen kialakulóban, megszilárdulóban van, éppen ezért képviselői Európa-szerte különösen érzékenyek alapvető módszertani problémájuknak, a történeti tény fogalmának a nyilvános tárgyalására. Az érzékenységet a (történet)filozófiától éppen függetlenedő történettudomány berkeiben csak fokozza, ha a kérdésfölvetés filozófustól érkezik. Ennek megfelelően a magyar vitában is nagy súllyal jelenik meg az a gondolat, amely a fölvetett problémákat a szaktudomány belügyeként kívánja kezelni, amelyről a történettudósoknak egymás között kellene megegyezésre jutniuk, filozófusok és más, nem szakmabeliek mellőzésével. A történettudomány és történetfilozófia közötti területen zajló vita önmagában is érdekes lenne, ám nem vonatkoztathatunk el a magyar politikai közösséget és a magyar kulturális közvéleményt közvetlenül érintő tárgyatól, a magyar őstörténettől és a népvándorlaskor magyarságának a nemzetközi tudományos közvéleményben való megítéléséről. A fentebb vázolt körülmények alapján a vitát joggal lehet tárgyalni a magyar történettudomány módszertani

34 A *tudomány, magyar tudós* vita Szontagh Gusztáv, Toldy Ferenc és Wenzel Gusztáv között folyt az *Új Magyar Múzeum* hasábjain 1850 és 1852 között, egy ízben hozzászólt Nendtvich Károly is. Bővebben lásd Mester, 2006. 133–137.; Mester, 2014.

35 Korábban már idézett műbírálataiban így fogalmaz: „Smetana azért nem is kételkedhetik, hogy a tudás és létel öntudatunkban egy és ugyanaz, mert hiszen már a Bewusstseyn német szava is oda mutat, hogy az a Wissen és Seyn-nak azonsága. Ily oknál fogva tartják talán néhány történetbúváraink is a húnokat és a kúnokat ugyanazoknak, mert magyar elnevezéseik hasonlóak.” (Szontagh, 1850. 156.)

vitájaként éppúgy, mint a korabeli történeti gondolkodásra adott filozófiai reflexióként, illetve történelmi vitába burkolt eszmecsereként a magyar politikai közosság mibenlétéről és lehetséges jövőjéről.

A példaként felsorolt és számos más hasonló korabeli vita, téma elemzése azonban csupán akkor lehet igazán gyümölcsöző, ha belátjuk, hogy a korabeli gondolkodásban a főtebb megkülönböztetett elemek nem voltak különválaszthatóak, sőt feltételezték egymást. Az egyoldalú tudománytörténeti és nacionalizmustörténeti megközelítések mellett az új értelmezésekhez a magyar témákkal foglalkozó filozófiatörténésznek is hozzá kell tennie a maga szempontjait.

Magyarázati sémák, következményeik és megoldásuk a magyar filozófiatörténet-írásban

Más természetű filozófiatörténeti feladat a számvetés a 19. századból átöröklött értelmezési és magyarázati sémákkal. Az egyik legfontosabb ezek közül a *magyar* és a *magyar nyelvű* filozófia azonosítása. Ez a gondolat igen korán, már Almási Balogh Pálnál és Erdélyi Jánosnál megjelenik; Almási Baloghnál a többi európai nemzeti nyelvű filozófiai kultúrával való összehasonlításban, Erdélyinél pedig egyfajta fejlődési irány kíváncsiságaként, amelyet nem sokkal az ő pályakezdése előtt ért el a magyar művelődés. Náluk azonban a magyar nyelvűség értéként való kiemelése nem jelenti azt, hogy ne foglalkoztak volna kellő súllyal és részletességgel a régebbi idők latinul írott magyarországi filozófiájával. Sok követőjük számára azonban a magyar nyelvűség már nem csupán mint hozzáadott, különös érték jelent meg, hanem mint tárgyak meghatározásának legfőbb kritériuma. Elterjedté vált az a nézet, amely szerint a feladat a *magyar nyelvű filozófia* történetének a megírása. Ezt a feladatmeghatározást mereven követve azonban éppen a hosszú 19. század elejének *funkcionális kétnyelvűsége* marad láthatatlan, vagyis az a kulturális állapot, amely annak a nemzedéknek a közegét képezte, amelyben egyáltalán fölmerült a magyarnyelvűség mint érték később megvalósítandó gondolata. A funkcionális kétnyelvűség esetünkben azt jelenti, hogy a filozófus két, meg lehetőségen eltérő célközönségnek fogalmazza meg mondanivalóját latinul és anyanyelvén. Főtebb láttuk, hogy Kant esetében a két célközönség az egyetemi hivatalosság, a fokozatszerzési disputák és az ünnepélyes székfoglaló előadások világa a latin nyelvhez köthetően, és a szélesebb, tudományos nyilvánosság a német nyelvű írásokhoz kapcsolódóan. Az ő esetében sem vezetne semmi jóra az az örült ötlet, amely szerint a *német filozófia* történetéből ki kellene iktatni Kant (és mások) *latin nyelvű* műveit. A magyar esetben azonban a latin és a magyar nyelvhez köthető célközönségek még távolabb állnak egymástól. A Kant-kritikus tábor vezetője, Rozgonyi József például minden fontosabb, a filozófus közösségnek szánt munkáját latinul írja, míg magyar nyelvű művei szinte egytől egyig a szélesebb nagyközönségnek szánt pamfletek,

vitairatok.³⁶ Az ő esetében és sok más kortársánál a latin munkák jelentik az életmű filozófiai szempontból messze értékesebb felét. Tevékenységüket leredukálni magyar munkáikra, amint ez gyakorta megjelenik a magyar filozófiatörténeti összefoglalásokban, azt jelenti, hogy koruk nemzetközi szakmai vitáiban otthonosan mozgó szakfilozófusokból (filozófiai) alap nélkül vagdalkozó pamfletszerzőket faragunk, és ezzel valójában meghamisítjuk a magyar filozófiatörténeti múltat.

A másik öröklött értelmezési séma a magyar elmaradottságdiskurzus reflektálatlan követése. Almási Balogh és Erdélyi magyar filozófiatörténeti munkáiból, valamint Larry Steindlernek a 20. század végén megfogalmazott visszatekintéséből az is kitűnik,³⁷ hogy az elmaradottságdiskurzus filozófiatörténet-írásunknak kezdettől fogva meghatározó eleme. Azonban, amíg a két idézett 19. századi szerzőnél filozófiai elmaradottságunk csupán mértéktartóan megfogalmazott kiindulási pont,³⁸ amelyet azért kell kijelölni, hogy hozzá képest meghatározhassuk a továbblépés módjait; az elmaradottságtételből később a recepciótörténeti séma mechanikus alkalmazása következik: ha a magyar filozófiai élet örökös elmaradásban van, akkor az egyetlen pozitívum, amit kiemelhetünk történetéből, a viszonylag még legkisebb elmaradásban lévő, legfűgőbb befogadók életműve. Valamely kétségkívül nagy filozófiai áramlat önállóan, tankönyvszerű követését, ha elég korai, a filozófiatörténészek gyakran ugyanennek az irányzatnak eredeti, alkotó bírálatai fölé helyezik, mert értelmezői sémáik a recepció különböző módjaitól kívül nem ismernek más értéket. Könnyen belátható, hogy e sémába éppen a legeredetibb alkotók illeszthetők be nehezen. A fentebb szóba ke-

36 Csupán két magyar nyelvű írása nem tartozik ezek körébe: losonci székfoglaló előadása, amelyet a helyi szabályokat követve tartott magyarul (Rozgonyi, 1791), és élete utolsó publikációja, amely ugyan vitaszituációban született – régi tanítványa, Ungvárnémeti Tóth László írására reagál benne (Ungvárnémeti Tóth, 1819) –, tartalmilag mégis komoly szaktanulmánynak tekinthető (Rozgonyi, 1822). A célközönségek különbségét két leghíresebb Kant-kritikus írásának a hangvétele mutatja a legjobban: a *Dubia* (Rozgonyi, 1792) egészen más regiszteren szólal meg, mint *A' Pap és a' Doctor* (Rozgonyi, 1819).

37 Lásd Steindler, 1988. A monográfia azért is érdekes módszertani szempontból, mert nem a magyar filozófiatörténet műhelyeiben készült, hanem egy német filozófiatörténeti kutatási program részeként, amely igyekezett föltárni a német filozófia kelet-közép-európai kapcsolatait.

38 Erdélyi így jellemzi a magyar és az egyetemes filozófia viszonyát filozófiatörténeti fő művének első lapjain: „Bölcsészeti műveltség tekintetében más nemzetekhez valánk, vagyunk is még támaszkodva. Másokra hallgatás fegyelme és szemérme alatt fejlődő előhaladásunk, olyan volt ez mégis, hogy nem nyomaikba léptünk, hanem oldalukra, nem utánok mentünk, hanem velök. Hogy éreznünk kelle valamely kényszer, bizonyos; de az nem volt több, mint a párhuzam szüksége, mikor az idegenből vett hatásra önfentartási erélyünkkel feleltünk, mint kölcsönhatással, s a belső felé irányult, szótlán elmélődés tudományára nyilvános politikai életünk ildomával.” (Erdélyi, 1981a. 200–201.) Vagyis Erdélyi szerint nem a nyugat-európai trendek mögött kullogtunk, hanem képesek voltunk azok mellé lépni; más szóval nem a magyarok közül kerültek ki ugyan az iskolaalapító nagy filozófusok, ám mindig lépést tartottunk az éppen aktuális filozófiai korszakkal.

rült esetek közül a magyar Kant-vita gyakran megfigyelhető tárgyalása mutatja ennek az értelmezői sémának a hátulütőit. A Kantot kritizáló szerzők nehezen, gyakran csak szövegeik tendenciózus félreolvasása árán illeszthetők be a Kant-recepció meghatározta tárgyalási keretbe, kiiktatásukkal viszont éppen a *vita* bemutatása válik csaknem lehetetlenné; a diskurzus filozófiai vitából óhatatlanul átértelmeződik maradiak és haladók politikai harcává, amelyben a mindenkori haladók a legfürgébb recipiálók, míg az eredeti, önálló gondolatok megfogalmazása csupán annak árán lehetséges, hogy a magyar gondolkodó egyénieskedő furcsaságaival szembekerül a haladás irányával.

A harmadik, részben az előzőekből következő átöröklődött módszer az, amely az egyik oldalon, az egyetemes filozófiatörténet oldalán csupán az európai filozófia csúcsteljesítményeit veszi számításba, azokat sem mindig a legfrissebb interpretációk alapján. A másik oldalon, a magyar filozófiatörténet oldalán pedig éppúgy csak *egyetlen, reprezentatív nemzeti* elbeszélést ismer, amelynek csakis az egyetemes filozófiatörténet csúcsaihoz lehet kapcsolódása anélkül, hogy összevetnénk az egyetemes filozófiatörténet más, nem annyira a kutatás középpontjában álló jelenségeivel és a párhuzamos nemzeti filozófiatörténetekkel. E szemlélet szerint például a 17. század második felének magyar filozófiájában egyedül a karteizianizmus méltó említésre, a fennmaradt szövegek egyetlen értékmérője Descartes műveinek követése; a kor más áramlatainak a hatása, illetve a magyarral párhuzamos, helyi karteziánus mozgalmakkal való egybevetés pedig érdektelen. Ilyen módon az eredmény csupán az adott korszak elszegényített, egykori összefüggéseinek nagy részétől megfosztott, sok esetben félrevezető torzképe lehet, ami nem sokat ad hozzá sem a magyar, sem az egyetemes filozófiatörténethez, és nem sok lehetőséggel kecsegtet a régió filozófiatörténetészeivel való további együttműködés lehetőségeit illetően sem.

A recepciótörténeti séma merev követésének, az elmaradottságdiskurzusból eredő szemléletnek és a filozófiatörténetet néhány klasszikus életműre redukáló felfogásnak a főntebb vázolt kellemetlen következményeiből kivezető módszertani út a hosszú 19. században és a később, a szaktudományosan művelt filozófiatörténet berkeiben létrejött nemzeti filozófiatörténeti elbeszéléseket is összevető, kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténet lenne.³⁹ Ennek az eredményei a jövőben valamilyen mértékben átrajzolhatják először a ma ismert recepciótörténeti sémákat, később pedig az egyetemes filozófiatörténetet is módosíthatják majd bizonyos pontokon.

39 Bővebben lásd Mester, 2012.

Konklúzió helyett – mai filozófiatörténeti szerepfelfogásunkról, önértelmezésünkéről

Végül azzal is tisztában kell lennünk, hogy a jelen írásban fölvetett problémáknak nem csupán a magyar filozófiatörténet-írás belső metodológiai kérdéseinek a szempontjából van jelentősége. A nemzeti kultúrák és az összemérés művelődése közötti, sajátosan feldolgozott és megélt feszültség, amely fontos előzmények után alapjában véve a 19. század terméke, fő vonásaiban ma is fennáll, és a helyzet teoretikus értelmezéséből ma is ki kell vennie a részét a filozófusnak, noha a nemzeti filozófia fogalmával már ritkán szokás operálni. Bizonyos mértékig tehát mi magunk is szereplői vagyunk ugyanazon 19. századi történet későbbi, 20–21. századi epizódjának, amelynek közben az elemzői, értelmezői is vagyunk. Habár helyzetünket a nemzeti filozófia 19. századi fogalmának segítségével ma már nem tudjuk leírni, ám azok a problémák, amelyekre adott válaszként annak idején a nemzeti filozófia fogalma megszületett, továbbra is velünk élnek. Ilyen például a filozófia nyelvének, nyelveinek, *magyar* és *világfilozófia* viszonyának a kérdése, bárhogyan is fogalmazzuk meg ezeket. Észre kell vennünk, hogy azok a gyakorlati kérdések, amelyek mindennapi szakmai vitáinkban fölvetődnek, lásd például a magyar nyelvű filozófiai publikációk, fordítások értékéről, értelméről rendre felújuló diskurzust, részei a hosszú 19. elejétől bizonyos következményeiben máig tartó korszak szellemi önértelmezésének, azon korszakénak, amely közben kutatásunk tárgya is. Így esetünkben a kutatás tétje nem csupán a tárgyidőszak problémáinak feltárása, hanem saját kortárs filozófusi, filozófiatörténeti szerepünknek a tisztázása is.

Irodalom

Almási Balogh

1835 Almási Balogh Pál: Felelete ezen kérdésre: Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapotja iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél? In: *Philosophiai pályamunkák*. Budán, 1835. I. kötet. xi–xvi; 1–211.

Apácai

1653 Apácai Csere János [Apatzai Tsere Janos]: *Magyar encyclopaedia*. Ultrajecti, 1653.

Cicero

1795 Cicero, Marcus Tullius: *M. T. Cicerónak az embernek tisztéről és kötelességeiről a maga fiához írt három könyve*. Ford.: Kovásznai Tóth Sándor. Pozsony, 1795.

Erdélyi

1981a Erdélyi János: A bölcsészet Magyarországon. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Bp., 1981. 197–295.

1981b Erdélyi János: A hazai bölcsezet jelene. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Bp., 1981. 25–102.

1981c Erdélyi János: Szontagh Gusztáv úrnak. Tudomás végett. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Bp., 1981. 106–117.

1981d Erdélyi János: A magyar Parthenon alapjai. Szontagh Gusztávtól. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Bp., 1981. 102–105.

Fichte

1976 Fichte, Johann Gottlieb: A tudás emberének rendeltetéséről. Ford.: Berényi Gábor. In: Fichte, Johann Gottlieb: *Az erkölcsstan rendszere*. Bp., 1976. 48–60.

Gallie

1956 Gallie, Walter Bryce: *Essentially Contested Concepts. Proceedings of the Aristotelian Society*, 56. (1956) 167–198.

Horváth Keresztély

1797 Horváth Keresztély János [Ioannes Baptista Horvath]: *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani Critik der reinen Vernunft*. Budae, 1797.

Kálvin

1624 Kálvin János [Calvinus Janos]: *Az keresztyeni religiora es igaz hitre valo tanitas*. Fordította [Szenci] Molnár Albert. Hanoviaban, 1624.

Kant

1796–1798 Kant, Immanuel: *Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam I–IV*. Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae, 1796–1798.

1902a Kant, Immanuel: Meditationum quarundam de igne succincta delineatio. In: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1902. 369–384. (a továbbiakban: AA [Akademie- Ausgabe]/kötetszám, a kötet kiadási éve, oldalszám.)

1902b Kant, Immanuel: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. In: AA/1, 1902. 385–416.

1902c Kant, Immanuel: Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam. In: AA/1, 1902. 473–487.

1905 Kant, Immanuel: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In: AA/2, 1905. 385–416.

1974a Kant, Immanuel: Pölitz-féle metafizikai előadások (1788–89). Ford.: Vidrányi Katalin. In: Kant, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Bp., 1974. 128–133.

1974b Kant, Immanuel: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? Ford.: Vidrányi Katalin. In: Kant, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Bp., 1974. 80–89.

2003a Kant, Immanuel: A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása. Ford.: Ábrahám Zoltán. In: Kant, Immanuel: *Prekritikai írások 1754–1781*. Bp., 2003. 11–60.

2003b Kant, Immanuel: A metafizika alkalmazása a természetfilozófiában, ha azt összekapcsoljuk a geometriával. Ennek első példája a fizikai monásztan. Ford.: Ábrahám Zoltán. In: Kant, Immanuel: *Prekritikai írások 1754–1781*. Bp., 2003. 61–84.

2003c Kant, Immanuel: Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről. Ford.: Tengelyi László. In: Kant, Immanuel: *Prekritikai írások 1754–1781*. Bp., 2003. 521–565.

Karácsony

1985 Karácsony Sándor: *A magyar észjárás*. Bp., 1985.

Locke

1771 Locke, John [Lock János]: *A' gyermekek' neveléséről*. Ford.: Boros-Jenői Gróf Székely Ádám. Kolo'sváratt, 1771.

Mendelssohn

1793 Mendelssohn, Moses [Mendelsohn Móses]: *Fédon vagy a' lélek' halhatatlanságáról*. Ford.: Pajor Gáspár. Pesten, 1793.

Mester

2006 Mester Béla: Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája”. In: Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár–Szeged, 2006. 71–143.

2012 Mester Béla: Toward a Central-European Comparative History of Philosophy. After Chamaerae of National Philosophies – the Hungarian Case. In: *Synthesis Philosophica*, 27 (2012) 2(54): 269–283.

2013a Mester, Béla: “System” in Philosophy as a Consequence of the Institutional Context of Universities. *Synthesis Philosophica*, 28 (2003) 1–2(55–56): 97–105.

2013b Mester Béla: Az ásvány mint történeti emlék. Az élettelen természet történeti szemléletének kialakulása. In: *Formációk és metamorfózisok. A geológia, a filozófia és az irodalom kölcsönhatásai a 18–19. században*. Szerk.: Gurka Dezső. Bp., 2013. 97–105.

2014 Mester Béla: Vita a magyarok őstörténetéről Világos után. In: *Magyar őstörténet. Tudomány és hagyományörzés*. Szerk.: Sudár Balázs et al. Budapest, 2014. 349–359. (MTA BTK MÓT Kiadványok, 1.)

2015a Mester Béla: A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában. In: *Identitások és médiák. I. Identitások és váltások*. Szerk.: Neumer Katalin. Bp., 2015. 93–116.

2015b Mester Béla: A magyar filozófiatörténet elbeszélésének megformálása az egyetemes filozófiatörténet és a kulturális nemzetépítés kontextusában: Almási Balogh Pál vállalkozása. In: *Korall*, 62. (2015), 54–74.

Nyiry

1829–1831 Nyiry István: *A' tudományok összesége I–III*. S. Patakon, 1829–1831.

Philosophiai műszótár

1834 *Philosophiai műszótár*. Buda, 1834.

Rozgonyi

1791 Rozgonyi József: *Jó gymnasium, melyet midőn 1791. eszt. Sz. István havának 30. napján Losoncon professori hivatalába bé állana, együgyűen lerajzolt*. Buda, 1791.

1792 Rozgonyi József: *Dubia de Initiis transcendentalis idealismi Kantiani*. Pestini, 1792.

1819 Rozgonyi József: *A' Pap és a' Doctor a' sínlődő Kánt körül, vagy rövid vizsgálása, főképen a' Tiszt. Pucz Antal Úr Elmélkedéseinek: A' Kánt' Philosophiájának fő Resultátumairól, 's ódalaslag illetése az erköltsi Catechismust Író' Bétsi feleleteinek*. Pest, 1819. (Modern kiadása in: *Elmész. Szemelvények a régi magyar filozófiából*. Szerk.: Várhegyi Miklós – Kőszegi Lajos. Veszprém, 1994. 69–86.)

1822 Rozgonyi József: Aristippus védelme. *Tudományos Gyűjtemény*, 6 (1822) 7: 52–61.

Sartori

1772 Sartori Bernárd: *Magyar nyelven filosofia*. Egerben, 1772.

Smetana

1850 Smetana, Augustin: *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*. Hamburg, 1850.

Steindler

1988 Steindler, Larry: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg–Breisgau–München, 1988. (Egy részletét magyarul lásd Steindler, Larry: A nemzeti filozófiatörténet-írás általános feltételei. Ford.: Balogh Brigitta. In: *Kellék*, 7. (1997), 93–114.

Szenci Molnár

1604 Szenci Molnár Albert: *Dictionarium Latinoungaricum per Albertum Molnar Szenciensem Ungarum*. Noribergae, 1604.

Szilasy

1847 Szilasy János: Lehet-e magyar philosophia? *Magyar Akadémiai Értesítő*, 7. (1847) 6.: 152–154.

Szontagh

1826 Szontagh Gusztáv – Kiss Károly: Bajnoki Harcz, Takáts Éva Aszszony ügyében az Aszszonyi Nem érdemei 's Jussaiért. *Tudományos Gyűjtemény*, 10. (1826) 8.: 72–104.

1827 Szontagh Gusztáv [Tuskó Simplicius]: A literatúrai kritikás folyóírásokról. *Tudományos Gyűjtemény*, 11. (1827) 7.: 91–103. (Modern kiadása alapján idézem: in: Juhász István [válogatta, szerkesztette, a jegyzeteket és az utószót írta]: *Tudományos Gyűjtemény (1817–1841)*. Budapest, 1985. 1. kötet, 275–289.)

1839 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához*. Budán, 1839.

1843 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*. Budán, 1843.

1850 Szontagh Gusztáv: Smetana s a philosophia közel kimenetele. *Új Magyar Múzeum*, 1. (1850) 3.: 147–157.

1856 Szontagh Gusztáv: A magyar Parthenon alapjai. In: *Magyar Akadémiai Értesítő*, 16. (1856) 4.: 161–203; 5: 331–380.

1857 Szontagh Gusztáv: Magyar Philosophia. Viszonzás Erdélyi János Munkájára: „A hazai bölcsészet jelene”. In: *Új Magyar Múzeum*, 7. (1857) 4–5.: 215–240.

Ungvárnémeti Tóth

1819 Ungvárnémeti Tóth László [U. T. L.]: Beszélgetés. Aristipp. Kant. Merkúr. *Hasznos Multságok*, (1819/II) 36.: 281–284. (Modern kiadása In: *Ungvárnémeti Tóth László művei*. s. a. r. Merényi Annamária – Tóth Sándor Attila; a görög szövegeket gond.: Bolonyai Gábor. Bp., 2008, 541–542. [Bíró Ferenc, Csörsz Rumen István, Debreczeni Attila szerk.: *Régi magyar költők tára*, XVIII. század, IX.]])



NEMZET ÉS FAJ



Zsidó nemzet, nép, felekezet, faj?

Keresztény meghatározások és neológ önmeghatározások a reform- és dualizmus kori Magyarországon

A 19. század első felében az ideológiai szempontból nagyrészt németországi hitsorsosaik nyomdokain haladó magyarországi zsidók egy része szintén nekigyürkőzött annak, hogy újradefiniálja önmagát, vallását és helyét a nem zsidó világban.¹ A magyarországi zsidók közül alighanem Chorin Áron aradi főrabbi, a közép-európai zsidó vallásreform úttörő alakja volt az első, aki 1842-ben, két évvel 78. életévében bekövetkezett halála előtt szlogenszerű tömörséggel megfogalmazta a keresztény magyar társadalomba vallási különbözőségük fenntartása mellett integrálódni törekvő zsidók hitvallását: „A zsidók szétszóródásával megszűnt nemzetiségük. És így nincs izraelita nemzet, hanem a zsidóság csak egy egységes vallásos közösség, éppen úgy, mint az összes többi felekezet. Amint ekképpen a katolikus vagy a protestáns, [...] úgy a zsidó is magyar Magyarországon, német Németországban, francia Franciaországban.”²

A zsidók egyenjogúsításának és befogadásának ez a dogma képezte a fundamentumát, ezt vallotta a keresztény politikai és kulturális elit a numerus clausus bevezetéséig, a neológ zsidók legalábbis a vészkorszakig. A zsidók magyarosodását és társadalmi integrációját szorgalmazó rabbik és a felekezeti évkönyvek, folyóiratok, hetilapok rendszeres szerzői – nevezzük itt őket némileg pontatlanul, de az egyszerűség kedvéért együttesen neológ értelmiségnek – ezt hangoztatták szüntelenül. Az 1890-es évektől azonban ugyanezen szerzők a zsidóság vallásfelekezetre redukált definíciójának ismétlése mellett mind gyakrabban beszéltek és írtak zsidó népről, népfajról, fajról. A zsidóságot, bár továbbra is elsősorban vallásként, de emellett mind gyakrabban népként, illetve fajként határozták meg.

A zsidóság felekezetiiségre korlátozott, illetve etnikai-faji definíciói közötti önellentmondás az európai zsidók modern kori története historiográfiájának régi, mondhatni örök dilemmája felvetéséhez vezet. Minek tudhatók be elsősorban az akkulturalódó zsidók hivatott-hívatlan szószólóinak a zsidóság mibenlétéről vallott nézetei, e nézetek változásai – már amennyire a kettő

1 A németországi zsidók befolyására lásd Silber, 1987. 107–157.

2 Gutachten, 1842. 31.

szétbogozható: a külső nyomásnak, a politikai elvárásoknak való megfelelés kényszerének, avagy inkább a zsidó közösség belső társadalmi és kulturális fejlődésének, a változó igények megválaszolása vágyának?³ Személy szerint inkább azokkal értek egyet, akik az elsődleges mozgatórugót inkább a külső nyomásban látják – már persze azon országok esetében, így Magyarország mellett különösen Németországban, ahol e külső nyomás erőteljesen megjelent. E külső hatás elsőbbségére, de legalábbis roppant jelentős súlyára nézve a leginkább egyértelmű bizonyíték maga a tény, hogy a zsidó emancipáció és integráció ideológiai alapvetése, a tézis, miszerint a zsidókat egyedül vallásuk különböztette meg keresztény honfitársaiktól, a zsidóság nyilvánvalóan hamis, torzítóan restriktív meghatározását képezte, egy olyan meghatározást, amelyben hangoztatói aligha hittek maradéktalanul.

Nem állítom, hogy a vallás és a népiség egységén alapuló premodern zsidó identitás vallási elemére redukcióját, a reformjudaizmus Magyarországon kialakult mérsékelt változatát kizárólag a külső elvárásokra adott válasz kényszere szülte. A zsidóság átértelmezésében az a törekvés is szerepet játszott, hogy az akkulturalódó és polgárosodó, a magyar nemzetnek keresztény honfitársaikkal egyenlő értékű tagjaivá válni óhajtó zsidóknak egy olyan önkép lehetőségét kínálja fel, amely révén átalakuló zsidó és kialakuló magyar identitásuk harmonikusan megférhetett egymással. Annyi azonban bizonyosan kijelenthető: a többségi társadalomba való integrációt prioritásnak tekintő, magyarként való el- és befogadásuk eljövételében hívó zsidók tudatosan aligha resztkíroztak olyan önmeghatározást, aligha definiálták közösségüket oly módon, amely ellentmondott a többségi társadalom róluk vallott meghatározásának.

Ez esetben viszont miként magyarázható, hogy a 19. század vége felé a neológ értelmiség a zsidóság definícióját kiszélesítve zsidó népről, zsidó fajról kezdett beszélni és írni? A keresztény magyar politikai és kulturális elit elvárásai kisebb kényszerítő erővel bírtak volna, mint azt általában gondoljuk? Avagy e népi és faji öndefiníciók a neológ zsidó értelmiség prioritásaiban beállt változásoknak voltak a tükei? Az első megválaszolandó kérdés, egyben tanulmányom első részének tárgya az, vajon a keresztény magyar politikai és kulturális elit számára a zsidóság mely meghatározása vált megengedhetlenné, és melyek maradtak többé-kevésbé megengedhetőek? Más szóval: milyen ideológiai mozgástér maradt a zsidók számára? Megítélésem szerint e mozgástér a magyar elit diskurzusának önellentmondásai következtében valójában meglehetősen tágnak bizonyult. Írásom második részében azt vizsgálom, hogy a neológ értelmiség ezt miként és mire használta fel.

3 Vö. Meyer, 1967.; Endelman, 1987. 225–246.; Berkovitz, 1989.; Sorkin, 1992. 3–16.; Meyer, 2001. 144–167.; Brenner, 2006.

Keresztény magyar elvárások

Ausztriától némileg eltérően, ám Németországhoz vagy Franciaországhoz hasonlóan, a magyarországi zsidók egyenjogúsításának a nemzeti önmeghatározás feladása képezte az előfeltételét.⁴ A reformkorban kialakuló politikai nemzet koncepciója szerint a magyar nemzetbe befogadást kérő zsidók, amiként a történelmi múlttal, államisággal rendelkező horvátok kivételével az ország más nem magyar ajkú népei, nem aspirálhattak nemzeti rangra. Amint 1839 nyarán Pest vármegye követi utasításában kijelentette, pártolja, hogy a zsidók is részesüljenek a polgári jogokban, „miután a Magyar Nemzet a Sidókat az ország nem külön Nemzetének, hanem tsak különböző Polgárainak isméri meg”.⁵

A liberális nacionalizmus, Magyarországnak Európában páratlan etnikai tarkaságából kifolyólag, szükségképpen elismerte, hogy a magyar nemzeten belül több nép, népfaj létezhet.⁶ De a zsidók is alkothattak népet? Igen is, meg nem is. Az 1840-es évek liberális politikusai és értelmiségi szereplői gyakran nevezték őket népnek, népfajnak. Közös származásukat, méltatott vagy – gyakrabban – lekicsinyelt kultúrájukat, hagyományaikat végül is nehezen lehetett letagadni. Ugyanakkor nem ismerték el őket *igazán* népnek – mivel nem rendelkeztek saját nyelvvel. Pontosabban: mivel a zsidókkal szemben felállított elsőrendű elvárás nyelvi magyarosodásuk volt, vagyis az ország népességének az 1840-es évek elején csupán mintegy 43%-át kitevő magyar etnikum arányszámának a növelése,⁷ népiségük elismerése nem járt együtt az ekképpen nem is igazi nyelvnek, hanem csupán „zsargonnak” deklarált jiddis legitim fennmaradásának az elismerésével. Ez magyarázza, hogy Fényes Elek 1847-ben a zsidókat egy olyan népfajként határozta meg, amely saját nyelv híján nem alkotott külön népet.⁸

Kossuth Lajosnak egy 1844-es írása szerint a zsidók annál is kevésbé alkothattak népet, mivel szemben a többi nemzetiséggel, népi különállásukat, kaszt-szerű elzárkózásukat teokratikus alapokon nyugvó, egybeforradásuk lehetőségét kizáró vallásuk „vallástanná szentelé”. Kossuth azt javasolta: a magyarországi zsidók „tartsanak egyetemes Synedrimumot”, vagyis az ókori, illetve Napóleon uralkodása alatt összehívott szanhedrin mintájára egy törvényhozó gyűlést, amelyen „alkalmas reformok által” eszközöljék, „hogy külön vallásfeleke-

4 Az osztrák és németországi zsidók helyzetének összehasonlítására: Schmidt, 1956. 28–47.; Rozenblit, 1992. 1–18. Franciaországra: Girard, 1976.; Hyman, 1998.

5 Idézi: Büchler, 1901. 429.

6 Varga, 1982. 40.

7 A százalékszám Magyarországnak Erdéllyel együtt, de Horvátország és a Határőrvidék nélkül vett részére értendő. Dobszay-Fónagy, 2003. 81.

8 Fényes a zsidókat először Magyarország „népfajai” közé sorolta, majd pár oldallal később kijelentette: mivel „csak üldözött vallásuk miatt váltak külön”, vagyis nem saját nyelvük eredményeképpen, így „különös népet sem tesznek”. Fényes, 1847. 25, 32.

zet lesznek, de megszűnnek lenni külön nép”.⁹ Nyilatkozata nyomán, amely kétségtelenül fokozta a zsidók egyenjogúsításával szemben az 1840-es években egyébként is egyre növekvő ellenállást, az emancipációt a liberálisok mind nagyobb többsége a zsidó vallás előzetes reformjától tette függővé,¹⁰ vagy legalábbis összekötötte a kettőt, mint a nemzetgyűlés utolsó, 1849. július 28-i ülésén egyhangúlag megszavazott, de a szabadságharc bukása miatt érvénybe nem lépett első emancipációs törvény, amely meghagyta a belügyminisztériumnak, hogy „a móses vallásúak papjaiból és népválasztottjaiból hívjon össze egy gyülekezetet, [...] hogy hitágazataikat nyilvánítsák s illetőleg reformálják”.¹¹

Az 1867 decemberében érvénybe lépett emancipációs törvény nem tartalmazott feltételt. Ugyanakkor „az ország izraelita lakosai[t] a keresztény lakosokkal minden polgári és politikai jog gyakorlására egyaránt jogosítottaknak” nyilvánító 1867. évi XVII. törvénycikk fogalmazása az emancipáció ideológiájának alapvetésén alapult, ezt fektette törvénybe.¹² A zsidók nem lehettek mások, mint izraeliták, nem képezhettek mást, mint vallásfelekezetet. Mivel nem alkotnak nemzetiséget, saját nyelvük sem lehetett. Ennél persze megint csak pontosabban úgy kéne fogalmazni: mivel a nemzetiségekkel körülvett „magyarok”, vagyis magyar ajkúak számát növelni hivatott zsidók, akiknek magyarosodása, írta Csernátony Lajos 1882-ben, „az állami erősödés egyik jelentékeny tényezője gyanánt tekintendő”,¹³ nem képezhettek nemzetiséget, így nyelvük létezésének elismerése is ki volt zárva. A tény, hogy a zsidók ekkor még elsöprő többsége, de a dualizmus végéhez érve is jelentős része beszélt vagy értette a jiddist, a hatóságokat sajátos logikára kényszerítette. Amint az 1910-es népszámlálás végrehajtóinak írt útmutatás megjegyezte: mivel az anyanyelvi rubrikába „csak élőnyelv” írható be, ilyen módon pedig „a zsidó [értsd: jiddis] vagy héber nyelv nem mutatható ki”, azon zsidó vallású egyéneket, akik „e héberrel kevert, rontott német nyelvet” beszéltek, amely körülírás alatt úgyszintén a héber–arámi és a felnémet keveredéséből kialakult jiddis értendő, a német nyelvűek közé kellett sorolni. Magyarán a jiddisül beszélők holt nyelven beszéltek.¹⁴

A zsidóság hivatalos definíciója a dualizmus végéig változatlan maradt. Az ország izraelita lakosait csupán vallásuk kötötte össze, honfitársaiktól kizárólag felekezeti státuszukban különböztek. Amikor 1886 novemberében Szabolcsi Miksa átvette az *Egyenlőség* című, 1882-ben indult neológ hetilapot, amely vezetése alatt nemsokára a neológ közélet legbefolyásosabb orgánumává vált, az első általa szerkesztett számot Eötvös Károly, a tiszaezlári vérvád-

9 A zsidók egyenjogúsításáról vallott nézetét Kossuth Lajos Fábián Gábornak a *Pesti Hírlapban* megjelent cikkéhez fűzött szerkesztői megjegyzésében fejtette ki. Fábián, 1844. 300.

10 Erre nézve lásd az alsótáblán 1844 szeptemberében kidolgozott, ám az uralkodó által válaszra sem méltatott törvényjavaslatot: Kovács, 1894. 121–126.

11 Törvényjavaslat a zsidókról, 1998. 264.

12 <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=5318> (A letöltés ideje: 2016. március 31.)

13 Csernátony, 1882. Oldalszám nélkül.

14 A m. kir. központi statisztikai hivatal munkássága, 497.

per hírneves védőügyvédjének hozzá intézett levelével nyitotta. Eötvös helyeselte a lap törekvését, hogy a hazai zsidóság „legyen jó zsidó, de egyúttal jó magyar és jó hazafi”, ám egyben leszögezte, „a zsidóság csak egy vallási felekezet hazánkban s nem több és nem kevesebb”.¹⁵ Ami a zsidók magyarosodásának *mibenlétét*, illetve *mértékét* illeti, a politikai és kulturális elit nem bocsátkozott részletes kifejtésekbe, a homogenizáló nacionalizmus korában erre nem volt különösebb szükség. A liberális nacionalizmus – legalábbis elméletben – teljességgel legitimnek ismerte el a zsidók törekvését, hogy a magyar nemzetbe vallásuk fenntartása mellett olvadjanak be. Szemben Németországgal, a keresztény vallásra való áttérésük követelése politikailag inkorrektnek számított.¹⁶ A felekezeti különállás kivételével azonban az elvárás magától értetődően a magyarokkal való teljes azonosulás, másságuknak e vallási különbségen kívül lehetőleg minél teljesebb kiirtása volt. Egy, az Izraelita Iskola-alapról szóló 1880-as parlamenti vita felszólalásaiból szemelve: a zsidóknak magyarokká kellett válniuk „nyelvben”, „hazafias érzületben”, „míveltségben”, „szokásban”, „erkölcsben”, „gondolkodásban”, „érzelemben”.¹⁷ Az *Egyenlőség*hez egy korábbi levelét *A zsidók egy igaz barátja* aláírással beküldött cikk szerzője – a hetilap szavaival: „a nyilvános élet egyik kiváló férfja” – 1889-ben a következőképpen fogalmazott: „A zsidóknak mindent el kell követniök arra nézve, hogy külsőleg és belsőleg egyenlőek legyenek a többi magyarral. Vallásuk szerint lehetnek zsidók, a nélkül, hogy ez különös jelleget kölcsönözne nekik. Mint a hogy nem lehet megkülönböztetni, melyik a református, evangélikus, katolikus stb., magyar, ép oly kevésbé lehessen megkülönböztetni, hogy melyik a zsidó magyar. [...] Ismételve felhívjuk a zsidóság figyelmét arra, hogy saját érdekében óvakodva őrizkedjék minden különlegességtől és minden erejéből törekedjék oda, hogy az ország többi lakóitól semmiben, a legcsekélyebb külsőségben se különbözzék.”¹⁸

Elméletileg tehát a magyar liberális nacionalizmus a felekezeti különállás kivételével semmilyen zsidó különbözőséget nem tolerált.

A keresztény magyar diskurzus önellentmondásai

Ennyit az elméletről. Ezzel párhuzamosan ugyanezen liberális politikai elit tagjai rendszeresen használtak olyan kifejezéseket, fejtettek ki olyan nézeteiket, amelyek a hivatalos dogmának látványosan ellentmondtak. Tették ezt ráadásul oly módon, hogy az ellentmondásra kortársaik legtöbbször fel sem figyeltek. Egy 1874-es parlamenti beszédben Pulszky Ferenc a legnagyobb nyu-

15 Eötvös, 1886. 1.

16 Konrád, 2014. 72–104.

17 Zeller, 1894. 1053, 1076, 1096.

18 Újabb tanács. *Egyenlőség*, 1889. február 10. 8, 10.

galommal fejtegette, hogy szemben a nyelven alapuló magyar „nemzetiséggel”, a zsidó „nemzetiséget” a vallás és a „vér” határozta meg. Ebben Pulszky nem talált kivetnivalót, sőt a sajátos jellegét évezredekken keresztül fenntartó „zsidó nemzetiség” nagy tisztelőjének vallotta magát, minekután némileg ön-ellentmondóan megdicsérte a zsidókat, amiért mindenhol, ahol találkozott velük, nevezetesen Angliában, Franciaországban, Németországban és Magyarországon, tökéletesen beolvadtak az uralkodó nemzetbe.¹⁹ Ez esetben az utána felszólaló képviselő, Zichy Antal rendreutasította Pulszkyt, amiért egy „új nemzetiséget” akart „octroyálni” az országra, emlékeztetvén őt, hogy eddigelé „hála Istennek, sohasem volt elismerve valamely zsidó nemzetiség, hanem csakis zsidó hitfelekezet”.²⁰ De senki nem szólt, amikor ugyanezen az ülésen Trefort Ágoston vallás- és közoktatásügyi miniszter mintegy mellékesen megjegyezte, miszerint „az izraelita népességnél, mint minden régi nép-nél, a népfaj a vallással azonos”.²¹ Az ellenzéki padokból sem tiltakozott senki, amikor 1881-ben Tisza Kálmán miniszterelnök mintegy magától értetődően jelentette ki, hogy az izraeliták „képviselnek úgy fajt, mint a hogy képviselnek hitfelekezetet”.²² Azon sem ütközött meg senki, amikor két évvel később a képviselőházban Mocsáry Géza arról értekezett, megint csak minden értéktétel nélkül, hogy „a zsidóságnál faji, nemzetiségi, vallási jelleg egy közös, sajátságos typossá consolidálódott, mely őt minden más néptől élesen megkülönbözteti”.²³

Miként magyarázható ez a kettős diskurzus, amely akkor is ellentmondásos, ha észben tartjuk, hogy az adott, jelentésükben is képlekeny kifejezéseket a kortársak nem használták feltétlenül tudatosan?

Ami a lehetséges magyarázatokat illeti, az első politikai. Túl a teljes hasonulásra való hangzatos felhívásokon, két dolog volt, amit a keresztény politikai elit feltétlenül elvárt a zsidóktól: hogy nyelvben magyarosodjanak el, amilyen gyorsan csak tudnak, ezzel növelvén a magyar ajkú lakosság arányát, és hogy támogassák a magyar állameszmét. Az előbbi elvárásnak a zsidóság zömében, az utóbbinak maradéktalanul eleget tett. Míg a zsidók tömeges nyelvi akkulturációja csak az 1860-as években vette kezdetét, 1880 és 1910 között a magukat magyar anyanyelvűnek valló zsidó vallásúak aránya 56%-ról 77%-ra, a fővárosban 59%-ról 90%-ra emelkedett.²⁴ Az ortodox zsidók magya-

19 *Képviselőházi napló*, 1872–1875. XI. 239–240.

20 Uo. 244.

21 Uo. 231.

22 *Képviselőházi napló*, 1878–1881. XVII. 276.

23 *Képviselőházi napló*, 1881–1884. IX. 168.

24 Zeke, 1990. 190. A zsidók nyelvi magyarosodása terén mutatkozó növekedés valójában e számoknál is nagyobb mértékű volt. Bereg, Ung, Szilágy, Ugocsa, Csík és Maros-Torda megyékben ugyanis „a rontott német nyelvet [értsd: jiddist] beszélő, de többnyire magyarul is tudó zsidók közül 1880-ban, az anyanyelv első felvétele alkalmából a *kelleténél többet* írtak be magyar anyanyelvűnek, míg a későbbi népszámlálások ebben a tekintetben nagyobb körültekintéssel jártak el”. *A magyar szent korona országainak 1900. évi népszámlálása*, 91. (Kiemelés – K. M.)

rosodása, különösen az ország északkeleti megyéiben, lassabbnak mutatkozott ugyan, de az ortodox sajtó rendszeresen hangoztatta a hithű zsidóság hazafiságát és a magyarság érdekeit védő szerepét a nemzetiségi vidékeken, ahol, amint írta a *Zsidó Híradó* szerkesztője 1892-ben, „a zsidóság képezi az egyedüli hazafias és megbízható elemet”.²⁵ Minden egyéb másodlagos volt. Amikor 1885-ben a zsidó vallású bevándorlókról beszélő Tisza Kálmánt egy antiszemita képviselő „nem a vallás!” felkiáltással félbeszakította, a közbeszólást láthatóan szőrszálhasogatásnak tekintő miniszterelnök zavartalanul folytatta: „Hát faj, a mint tetszik.”²⁶

A második magyarázat az, hogy függetlenül az emancipáció ideológiájától, a politikai és kulturális elit, amint az egész magyar társadalom, erősen hajlott arra, hogy a zsidókat többnek tekintse, mint csupán felekezetnek, különösen mindaddig, illetve mindazon régiókban, amíg, illetve ahol a zsidóság nyelvi, ruházati, szokásbeli különbözősége nyilvánvaló maradt. E másság megnevezése az emancipációs dogmának óhatatlanul ellentmondó kifejezések használatához vezetett. A *Magyar birodalom nemzetiségeit* bemutató, 1867-ben megjelent könyvében Fényes Elek a zsidókat nem vette fel a nemzetiségek közé, mivel „saját élő nyelvvel nem bírnak”. Ez azonban nem gátolta meg abban, hogy pár oldallal később „népfaj”-uk tulajdonságait ecsetelje.²⁷ Az Akadémia kiadásában *Magyarország ethnographiája* címmel 1876-ban megjelent, a történeti etnológia első hazai munkájaként számon tartott művében Hunfalvy Pál úgyszintén hangsúlyozta, hogy a zsidók nem alkotnak külön „nemzetiséget”, minekután a magyarok, németek, szlávok, románok, cigányok és örmények mellett a zsidó népnek is szentelt egy fejezetet.²⁸ A századfordulóra a zsidók nagy többségének akkulturációja végbement, de a részben haszid ultraortodoxia bástyáját képező Máramaros megyében lényegében alig kezdődött el.²⁹ Valószínűleg ez magyarázza, hogy a megyéről 1900-ban megjelent monográfia szerzője, a kormánypárti képviselő Nyegre László a zsidókat minden magyarázat nélkül egyenesen a „nemzetiségek” közé sorolta, bár „nép”-nek is aposztrofálta őket.³⁰

A zsidók fajként való megnevezése részben szintén a zsidók vallási meghatározását szétfeszítő percepcióból fakadt. „Nép”, „népfaj”, „faj”: e terminusokat a kortársak még a századforduló idején is gyakran szinonimaként hasz-

25 Viador [Weisz Dániel], 1892. 1–2. Lásd még: Viador [Weisz Dániel], 1893. 1–2.

26 *Képviselőházi napló, 1884–1887*. VI. 390.

27 Fényes, 1867. 17, 30.

28 Hunfalvy, 1876. 419, 518–527.

29 Míg 1910-ben a Bereg, Ung és Ugocsa megyei zsidók többsége már a magyart vallotta anyanyelvének, a máramarosi zsidóknak csak 17%-a mondta magát magyar ajkúnak. Érdemes azonban megjegyezni, hogy a magyar „anyanyelvűek” aránya még itt is magasabb volt a zsidók, mint a teljes népesség körében, vagyis a magyar ajkú zsidók aránya nem csupán azért maradt oly csekély, mert ez a megye volt az ultraortodoxia fészke, hanem részben egyszerűen azért, mert a magyar anyanyelvűek aránya a teljes népességben belül is itt volt a legalacsonyabb. A kérdésről bővebben: Konrád, 2013. 107–108.

30 Nyegre, 1900. 8, 11–12.

nálták. A „faj” nem feltétlenül jelentett többet és mást, mint etnikum, gyakran még ennyit se, hiszen „magyar faj” alatt számos szerző, így Beksics Gusztáv vagy Ifj. Ábrányi Kornél csupán a népszámlálások alkalmával magukat magyar anyanyelvűnek deklarálókat értette.³¹ Amikor a keresztények, és pláne a liberálisok zsidó fajról beszéltek, legtöbbször nem valamiféle immutábilis biológiai determinizmusra utaltak, hanem egyszerűen a zsidókat a vallásukon túl egymáshoz fűző kötelékekre. Minden bizonnyal így érthette a kifejezést Baross Gábor kereskedelmi miniszter is, amikor 1892-ben az őt Győr országgyűlési képviselője minőségében üdvözlő helyi izraelita hitközségi delegációja előtt kijelentette: „Mélyen tisztetem vallásukat, bámulom és szeretem fajukat.”³²

Emellett nem vitás, hogy amint másutt Európában a 19. század második felében, a faji eszme és nyelvezet Magyarországon is a tudományos és közdiszkurzus részévé vált, ami úgyszintén a zsidók faji megjelöléséhez vezetett. *Hazánk és népe* című 1889-ben kiadott könyvében Keleti Károly a saját nyelvvel megítélése szerint sem rendelkező zsidókat az emancipációs dogmának megfelelően kizárta a nemzetiségek köréből, az álláspontot viszont, mely szerint csupán vallási közösséget alkotnak, határozottan elvetette, hiszen, amint írta, „a hitfelekezeten kívül, vagyis inkább ennek befolyása alatt és következtében külön, még pedig egyik legtisztábban fenntartott faj (race) az izraelita”. A kifejezés Keletinél nem bírt semmilyen negatív konnotációval, a zsidók „faji” tulajdonságairól dicsérően szólt.³³

A politikai elvek és a társadalmi-kulturális percepciók között feszülő ellentmondások eredményeképpen a politikai és kulturális elit diskurzusára tehát többszólamú maradt. A zsidó önmeghatározásnak legalább egy lehetséges változatát, a nemzeti meghatározást teljességgel illegitimnek nyilvánította, de ezenkívül meglehetősen tág teret hagyott az önértelmezésnek.

Neológ zsidó önmeghatározások

A keresztény magyar liberális diskurzushoz hasonlóan a neológ zsidó értelmiségé úgyszintén több szálon futott. Ez utóbbi réteg esetében a diskurzus önellentmondásai azon kettős vággyal magyarázhatók, hogy megfeleljenek a külső elvárásoknak, illetve megerősítsék hitsorsosaik zsidó önértetét.

1841-ben a pesti és óbudai zsidó közösség panaszt nyújtott be Pest megyének, amiért a *Világ* című lap egyik cikke „a’ zsidó nemzetnek közvéleménybeli lesúlyesztését kívánta eszközölni”. Végzését az újságcikket egyébként elítélő vármegye azzal a kijelentéssel kezdte: a rendek „a’ zsidókat valamint akkor, midőn azok polgári jogokbani részesíttetését indítványoztatták követek által a’ közelebbi országgyűlésen, úgy most is nem külön nemzetnek, hanem

31 Beksics, 1881.; Beksics, 1892.; Beksics, 1899.; Beksics, 1903.; Ifj. Ábrányi, 1898.

32 Idézi: Kemény, 1930. 91.

33 Keleti, 1889. 400–402.

külön, eddigi csak türelmezett vallású felekezetnek kívánják tekinteni”.³⁴ A „kívánják” nyilvánvalóan eufemizmusként értendő, és nem kétséges: az 1840-es években az emancipációért küzdő rabbik és zsidó értelmiségiek nyilvánosság előtt tett önmeghatározásai elsősorban politikai megfontolásokból fakadtak. Külső elvárások vagy vádak szülte reakciók voltak, a zsidók emancipációja ellenében felhozott érvek megcáfolására törekvő politikai válaszok. Az adott helyzetben ez egyfelől a zsidó nemzet, illetve nemzetiség létének, valamint a jiddisnek mint valódi nyelvnek a tagadását jelentette, másfelől a zsidó messiásvárás átértelmezését, a tiszta egyistenhit univerzális hirdetésére absztrahálását, illetve a zsidóság kizárólag vallásfelekezeti mivoltának és a magyar nemzetbe való integrációs képességének a hangoztatását.³⁵ Válaszképpen egy röpiratra, amelynek szerzője úgy vélte, hogy a magukat külön nemzetnek tekintő, a Kánaán földjére őket visszavezető messiásra sóvárgó, így Magyarországot „valódi honuknak” tekinteni és a keresztényekkel „egy nemzetté” olvadni képtelen zsidókat nem lehet emancipálni,³⁶ Löw Lipót az általa szerkesztett *Ben Chananja*, az első magyarországi zsidó folyóirat 1844-ben megjelent egyetlen számában kiemelte: „Szószólóik útján a zsidók százszor kijelentették és elismélték, hogy nem alkotnak nemzetet, hanem vallási közösséget, és hogy felolvadnak azon nemzetek nemzetiségében, amelynek kebelében élnek.”³⁷ Kossuth Lajos cikkére írt válaszában a magyarországi reformzsidóság legnagyobb formátumú, ekkor Nagykanizsán szolgáló rabbija kifejtette: a zsidókat csupán „hason eredetükre nézve” lehetett népnek nevezni, ami ellen nem lehetett kifogás. De politikai értelemben a hontalan, nyelvtelen, saját polgári törvényekkel nem rendelkező zsidók nem alkottak se nemzetet, se nemzetiséget, sőt saját népdalaik, táncaik, öltözetük híján valójában még csak népiséget sem.³⁸

A neoabszolutizmus idején a sajtója révén immár külön réteggént körvonalazható neológ értelmiség írásai továbbra is elsősorban politikai célokra, vagyis az emancipációt szolgálták. Amikor 1861-ben egy sátoraljaújhelyi főlelmi iskola tanítója a *Magyar Izraelita* című hetilapban óvatlanul a zsidó „ön-nemzetiség” fenntartását szorgalmazta, a hivatalos álláspontra emlékeztető szerkesztői kommentár nem maradt el: „Nem áll, a zsidó nem nemzet, csak felekezet!”³⁹ A hangsúly azonban ebben az időszakban már nem annyira a zsidó nemzet – továbbra is előforduló – tagadására helyeződött, mint inkább annak az ismétlésére, hogy a zsidók nem képeznek *nemzetiséget*, így nem is

34 Vidéki levéltárcza. Zsámbék. *Pesti Hírlap*, 1841. május 1. 288.

35 Schwab, 1840. 17–19.; Löw [sic!], 1844a. 505–506.; Jogfi, 1845. 289–290.; Schwab, 1846. 10–12.; Diósy, 1848. 86–88.; Hartmán, 1848. 33.; A honi izraeliták belügyeit kezelő választmány körlevele, 1998. 62–64.

36 J. G., 1843. 10, 12.

37 Löw, 1898. 358. Az első szám után megszűnt lapját Löw Lipót 1858-ban újraindította, a folyóirat új folyama 1867-ig jelent meg.

38 Löw [sic!], 1844b. 375.

39 Stern, 1861. 53.

lépnek fel nemzetiségi igényekkel.⁴⁰ „Mi izraeliták voltunk az elsők, sőt egyetlenek”, írta 1861-ben Mezei Mór, a zsidók magyarosodásáért és az emancipációért küzdő, a *Magyar Izraelita* című lapot létrehozó Izraelita Magyar Egylet titkára, „kik feltétlenül hozzá csatlakoztunk a magyar nemzethez, kik nehéz viszonyai között nem alkalmatlankodtunk neki nemzetiségi, szabadalmi igényekkel”. Az üzenet annál is inkább egyértelműnek mondható, hogy cikkét Mezei azzal zárta: a zsidók ekképpen joggal várhatták, hogy a magyar nemzet, amelynek „nemzetiségi tekintetben” tagjai kívánnak lenni, kebelébe fogadja őket, vagyis megadja nekik az emancipációt.⁴¹ Mint ismeretes, az 1861-es országgyűlésnek erre végül nem jutott ideje.⁴²

Ami a zsidó népiséget illeti, a nézetek megoszlottak. Páran vállalták, így Hirschler Ignác, a Pesti Izraelita Hitközség elnöke, aki Kern Jakab nagykereskedőről, a Pesti Lloyd-Társulat igazgatójáról 1865 novemberében tartott emlékbeszédében helyeslőleg állította: bár Kern „erősen hitte, hogy a magyarhoni zsidó nemzetiségre, nyelvre nézve nem lehet más – mint magyar”, a zsidókat nemcsak hitfelekezetnek, de „népfaj”-nak is tekintette, sőt meggyőződése volt, hogy „fajszármazásunk emlékeiből feláldoznunk egy hajszálnyit sem szabad”.⁴³ Mások azonban a zsidók népi mivoltát is explicite tagadták, így Mezei Mór,⁴⁴ vagy a megadandó egyenjogúsítás eredményeképpen e népi jelleg óhatatlan elsorvadását prognosztizálták. Amint írta a *Magyar Izraelita* 1862-ben: „A zsidók mindenütt, hol a nemzet egyenjogú tagjaivá fölvétettek, önkényt lemondván az úgynevezett zsidó néposztály jelleméről, tökéletesen egybeolvadtak a politikai nemzettel.”⁴⁵ Az üzenet a zsidóság vallásra redukált definíciójának hirdetése maradt. Az egyébként ismeretlen Rózsahegyi Jakabnak a *Magyar Izraelita* hasábjain 1861-ben megjelent verse összegzésében: „Zsidó vagyok vallásomra / Ám magyar szülött hazámra.”⁴⁶ A neológ értelmiséget ebben az időszakban a zsidók politikai jövője még jobban foglalkoztatta, mint jövőbeni zsidó identitásuk. Tekintve, hogy a zsidók tömeges akkulturációja és szekularizációja csak ekkor vette kezdetét, ez nem meglepő.

A dualizmus korában a felekezetiségre korlátozódó zsidóság neológ dogmája változatlan maradt. A neológ zsidók zsinagógái, avagy parlamenti beszédekben, röpirataikban, a zsidó és nem zsidó sajtótermékekben rendre ismételték: a zsidóság csupán vallás, amelynek hívei, a sem külön nemzetet, sem nemzetiséget nem alkotó zsidó hitű magyarok egyedül abban különböztek keresztény honfitársaiktól, hogy a Mindenhatót más templomban imádták. A tételt a neológ értelmiség különösen azokban az időszakokban bizonygatta, amikor

40 Rokonstein, 1860. 10–11.; Löw, 1861. 4.; Rokonyi, 1861. 17–20.; Egy hitrokon, 1867. 8.

41 (Fmt.) [Mezei Mór], 1861. 247.

42 Goldberger, 1930. 200–213.

43 Hirschler, 1866. 26.

44 „Mi nem vagyunk néposztály, hanem hitfelekezet s másnak tekintetni soha nem is akartunk.” Mezei M., 1861. Oldalszám nélkül.

45 B. M., 1862. 279.

46 Rózsahegyi, 1861. 26.

ennek politikai szükségét látta, vagyis a tiszzaeszlári vérvád idején, majd – és még inkább – az 1890-es évek közepén. Ezekben az években a zsidó vallás recepciója szülte lelkesedés, illetve egyfelől a hivatalos programjában nem, de diskurzusában annál inkább antiszemita katolikus Néppárt, másfelől a politikai cionizmus megjelenése által keltett aggodalom a neológ értelmiséget a zsidóság politikailag korrekt öndefiníciójának lázas ismételtesére sarkallta.⁴⁷ Az emancipációs dogma ekkorra egy végső érveléssel egészült ki: a zsidók magyarrá válása immár bevégeztetett. Mivel a templomon kívül a zsidók mint olyanok nem is léteztek, bírálatra sem adhattak okot – és cionistákká sem válhattak, hiszen a magyar nemzethez tartozás érzete identitásuk visszafordíthatatlan, lényegi elemévé vált. „A magyar nemzettestbe teljesen beolvadt magyar Izrael”, írta 1896-ban Blau Lajos, az Országos Rabbiképző Intézet tanára és a *Magyar-Zsidó Szemle* című tudományos folyóirat szerkesztője, „magyar lett, mint bármely más felekezet, és nem óhajt más lenni, mint vallástestület. Nem is lehet egyéb, mert nyelvében és gondolkodásában teljesen magyar.”⁴⁸ Más a neológ zsidók hivatalosan nem mondhattak. És nem is taníthattak. A Pesti Izraelita Hitközség 1909-ben új hittankönyvet adott ki az elemi iskolák első osztálya számára. A „bevezető fogalmak”-ból idézek: „Mi magyarok vagyunk, Magyarország a mi édes hazánk, magyar a mi anyanyelvünk. [...] Az emberek a jó Istent nem egyformán imádják. Ki mint imádja a jó Istent, olyan vallású. A magyarok is többféle vallásúak. A mi vallásunk [az] izraelita, vagy más szóval [a] zsidó vallás; mi azért izraelita, vagyis zsidó vallású magyarok vagyunk.”⁴⁹

Alternatív neológ zsidó öndefiníciók

Az 1890-es évektől azonban, mint említettem, a neológ értelmiség a hivatalos dogma meg nem szűnő hirdetése mellett mind gyakrabban bocsátkozott attól eltérő és annak ellentmondó eszmefuttatásokba. Az újdonság nem annyira a zsidókra elméletileg nem vonatkoztatható meghatározásokban rejtett, hiszen ilyenek a magyarosodást és integrációt egyébként szorgalmazó zsidók által írt tengernyi beszédben, újságcikkben és röpiratban hébe-hóba a korszak egészében akadtak, hanem e definícióknak a neológia fősodorához tartozó szerzők általi tudatos, programatikus használatában. Az alternatív önmeghatározásokat az akkultúrált zsidó polgárságnak a vallásától és közösségétől való megítélésük szerint rohamos és drámai elidegenedése váltotta ki, amely a neológ értelmiséget olyan fogalmak használatára serkentette, amelyek potenciálisan megerősíthették e polgárság zsidó öntudatát. E réteg előrehaladott szekulari-

47 Lásd például Palágyi L., 1893. 1.; Herzog, 1893. 21–22.; Pollák, 1895. 4.; Zsidó nemzetiség. *Egyenlőség*, 1897. május 23., melléklet, 2–3.; Seress, 1897. 4–5.; [Blau,] 1897. 290. Rosenberg Gyula szabadelvű párti képviselő felszólalása: *Képviselőházi napló*, 1896–1901. XIV. 98.

48 [Blau,] 1896. 194.

49 Kondor, 1909. 7–8.

zációjából kifolyólag ez óhatatlanul a vallási szférán túllépő, az emancipációs dogmával elvileg inkompatibilis, ugyanakkor különösebb politikai rizikó nélkül alkalmazható nyelvezet használatához vezetett.

A zsidóság jelentéstartalma kibővítésének megvolt a határa. A zsidók nemzeti, nemzetiségi mivoltát a neológ értelmiség továbbra is tagadta. Idáig nem mehetett el, és nem is akart. Zsidó nemzetről csak azért beszélt, hogy hevesen tagadja létezését, különösen a cionizmus magyarországi megjelenése után.⁵⁰ (Sznifikáns egyébként, hogy a zsidóságot természetyszerűleg nemzetként felfogó magyar cionisták sem győzték hangsúlyozni, miszerint a zsidók Magyarországon nem tápláltak nemzetiségi aspirációt, nem követeltek nemzetiségi jogokat.)⁵¹ A zsidóság múltjának értelmezése terén azonban már látványos elmozdulás történt. Amint írta 1898-ban *A Jövő* című, Weiszbürg Gyula, a Pesti Izraelita Hitközség főtitkára szerkesztésében megjelenő és a neológ rabbik fiatal nemzedékét tömörítő hetilap egyik szerzője: „Bármint erőlködnek is modern theologusok, kik a bibliát és a régi intézményeket a mai kor szája íze szerint akarják értelmezni és igazolttá tenni, hogy a régi Izrael mindenben vallási törekvéseket követett volna, ez – merem kimondani – tévedés. A dolog majdnem fordítva áll. Százával idézhetném a szentírási helyeket, melyekből kiviláglik, hogy maga a vallás is a nemzeti célnak szolgálatában állott.”⁵²

Noha az etnikai önmeghatározás terén a neológ értelmiség már nagyobb mozgástérrel rendelkezett, ez sem volt problémamentes. Hogy az emancipációs dogmával az etnikai öndefiníció nem volt igazán kompatibilis, ennek legnyilvánvalóbb jele a zsidók népi jellegének egyes szerzőknél fellelhető kitartó tagadása, így Blau Lajosnál, aki 1890-ben egyenesen úgy vélte, „Izrael már szétszórása, állami élete megszűnése előtt sem képezett népet a szó szokásos értelmében, hanem erkölcsi közösséget – felekezetet”.⁵³ Az eltolódás ugyanakkor e téren is egyértelmű, éspedig a zsidóság tudatos, a közös származás kényszerű elismerésén túlmenő etnicizálása irányában. Beszédeikben egyes neológ rabbik nagyobb hangsúlyt fektettek a zsidó *nép* reményük szerint inspiráló történetére. „Bizonyára tanultál már és még többet fogsz tanulni népünk dicső történetéből”, jelentette ki 1898-ban Adler Illés óbudai rabbi Goldberger Sándor bar micváján, majd így folytatta: „Ha igaz az, hogy azon nép, amely múltját elfeledte, megtagadja, az a jövőről is lemondott, az első sorban a zsidóságról áll. Bármennyire kötelességünk is a jelennek és a jellel él-nünk; bármennyire kötelességünk is a jelen hasznos törekvéseihez csatlakoz-nunk, azért múltunkkal szakítanunk nem szabad. [...] Nézz az ősapákra, te-

50 Lásd például Szabolcsi, 1898. 12. A cionizmus korai magyar zsidó fogadtatásáról lásd Schweitzer, 1994. 42–55.

51 A Magyarországi Cionista Szervezet 1903-ban Pozsonyban elfogadott programjának második pontja leszögezte: „A magyar cionisták nem akarnak politikai nemzetiségként szerepelni s nem akarnak Magyarországon nemzetiségi politikát űzni.” Reichenhal, é. n. [1903] 3.

52 – s – r., 1898. 8.

53 Blau, 1890. 17.

kints föl Mózesre, aki a Sinai lángfödte ormáról hitet hozott az emberiségnek; nézd az oroszánlelkű Makkabeusokat, ama maroknyi csapatot, mely a virágzó hatalmat legyűri; nézzed Dávid királyt, a kinek istendicsőítő dal zeng az ajkán, amelyeket minden vallás templomában énekelnek; lásd Selomoht, a bölcs királyt, akinek nevét viseled. Avagy nézzed a hűséges Mordechajt és a népét mentő Esztert. [...] Azt súgja, azt veri benned az érzet: mindezek zsidók voltak és én is zsidó vagyok és büszke vagyok, hogy zsidó vagyok. Ó gyermekem, bízvást teheted. Valld magad büszkén zsidónak!”⁵⁴

A múlt emlékei mellé társult a jelen. A neológ felekezeti sajtó „zsidó néplelékről” kezdett írni,⁵⁵ immáron nem egyszerűen a zsidók, a zsidó vallás hívei, hanem kifejezetten a zsidó nép érényeit ecsetelte, különleges hajlamát a jótékonyásra és főleg kimagasló teljesítményét a kultúra területén. E motívumok apologetikus célzata nyilvánvaló,⁵⁶ és az sem kétséges, hogy a zsidóság kulturális öröksége jelentőségének bizonygatása a polgárság zsidó önértékének táplálása érdekében kifejtett diskurzusnak már az 1880-as években hangsúlyos elemét képezte. A nóvum abban rejlett, hogy a vallástól szétválaszthatatlan jótékonyág, illetve kulturális örökség dicsőítése mellé a zsidó nép filantropikus hajlama, illetve a zsidók mint jelenkori – és a világi kultúra terén a jövőben is nagy tettekre hivatott – kultúrnép magasztalása társult. A *Pester Lloyd* parlamenti rovatának vezetése mellett a zsidó lapokban is rendszeresen publikáló Sturm Albertnél a jótékonyág 1891-ben immár „a zsidó nép legsajátosabb érénye”-ként jelent meg.⁵⁷ „A zsidónép”, jelentette ki a költő Palágyi Lajos 1889-ben, „a világ első kultúrnépe s így az abból való származást restellini nem csak nemtelen, hanem ostoba is. A zsidóság bízvást odaállíthatja magát más népek mintaképekül”.⁵⁸ Míg az *Egyenlőség* egy névtelen szerzője 1895-ben azt fejtegette, miszerint „népünk igazában semmi másban nem fejtette ki annyira és oly eklatánsan tehetségét és jelességét, mint a tudomány terén”,⁵⁹ a zsidó népiséget korábban még a zsidó állam fennállása idején is tagadó Blau Lajos a zsidóságban minden koron átívelő „közös vonásokat” kutatva 1910-ben immár azt hangsúlyozta, „a zsidó nép mindenhol és mindenha kultúrára törekedett”.⁶⁰ A népiség hangsúlyozása paradox módon a valláshoz, egy immáron a népiséggel szimbiotikus egységet alkotóként bemutatott valláshoz való visszatérítés célját is szolgálta. Egy 1912-es templomi beszédében a pécsi rabbi Perls Ármin a következő kérdést szegezte híveinek: „Mi az, a mi a zsidót azzá teszi, a mi: zsidóvá?” A válasza: „A zsidóság [...] egészen különálló va-

54 Adler, é. n. [1898] 4–5.

55 Gergely, 1899. 2.; Strausz, 1899. 3.; Richtmann, 1905. 8.

56 A jótékonyág tematikájának apologetikus felhasználásáról lásd Konrád, 2001. 257–285. A kultúrához való zsidó hozzájárulás gondolatának szerepéről a modern zsidó eszméletörténetben: *The Jewish Contribution to Civilization*, 2008.

57 Sturm, 1891. 1.

58 Palágyi L., 1889. 8.

59 Rabbi Bloch Mózes egy volt tanítványa, 1895. 1.

60 Blau, 1910. 15.

lami, aminek sem párja, sem példája, sem utánpótlása nincsen. [...] A vér, a származás, a történeti tudat egymaga nem teszi, az isteneszme, a hitvallás közössége egymaga szintén nem teszi, de csak a kettőnek benső, meleg, eleven, összhangzatos egybeolvadása egységes egésszé, az teszi a zsidóságot.”⁶¹ Talán mondani sem kell, mennyire elképzelhetetlen lett volna, hogy Kossuth Lajosnak válaszolva Löw Lipót efféle írt.

A népiséggel átítatott vallási identitás kiszélesítése mellett egyes szerzők immár egy kifejezetten szekuláris értelemben vett zsidó etnicitást méltattak, ennek fenntartása mellett érveltek. Az 1911-ben megjelent *Magyar Zsidó Almanach*-ban közölt cikkében Alexander Bernát a kultúrához való zsidó hozzájárulás integrációs érvét óvatosan, de egyértelműen disszimilációs érvre fordította át. „Mi a nép és népkarakter? Mi tulajdonképpen az, mi a zsidóság legnagyobb ereje”, tette fel a kérdést a filozófus, amelyet rögzítve meg is válaszolt: „a szellemessége, az intellektualitása, az értelme”. A „zsidó szellem” fennmaradása, sőt fejlesztése nem csupán a zsidók, de az egész emberiség érdekében állt. „Nem mondom, hogy elkülönülünk attól a néptől, melynek körében lakunk, ellenkezőleg, olvadjunk vele össze szellemileg s lelkileg”, javasolta Alexander, de „az etnikai egybeolvadást”, amelyet egyébként is „délbábnak” tartott, ekképpen nem lehetett kívánatosnak tekinteni. „Mi úgy, amint vagyunk, nagy hasznot hozunk.”⁶²

A neológ értelmiség törekvése, hogy megszilárdítsa a szekularizált polgárság zsidó önértékét, a fajiság fogalmának felhasználásához is elvezette, mégpedig a fogalomnak az etnikumon túlmenő, esszencialista értelmében. Mivel ellenkező előjellel ezt tette a zsidóellenesnek e korban általánosságban nem mondható fajtudományból építkező áltudományos faji antiszemitizmus is,⁶³ több szerző tagadta a zsidó faj létezését, a tiszta fajok létezését, a fajilag egyöntetű nemzetek létezését,⁶⁴ illetve rámutatott az antiszemiták kezében mindennél veszélyesebb fegyvert jelentő faji elméletnek a zsidók számára potenciálisan végzetes implikációira.⁶⁵ Ennek ellenére az 1890-es évektől mind többen írtak a zsidók faji kvalitásairól.⁶⁶ A faji gondolatnak a zsidók számára legveszélyesebb eleme, a benne rejlő esszencializmus ugyanis egyben ellenállhatatlanul kecsesítőnek is bizonyult. Az elsődleges célközönség, vagyis a vallásától és közösségétől vélten leginkább elidegenedett művelt középosz-

61 Perls, é. n. [1912] 21, 23.

62 Alexander, 1911. 187–189.

63 A korabeli fajtudományról, illetve – nagyrészt cionista – zsidó művelőiről lásd Mosse, 1978. 77–93.; *Jews & Race*, 2011.

64 M. S., 1883. 2–4.; Salgó 1896. 7–8.; Lázár, 1897. 4–5.; Pató [Mezei Sándor], 1907. 1–2.; Peisner, 1907. 273–278.; Mezei E., 1909. 1–3.

65 Kóbor, 1900. 1–2.; [Blau,] 1903. 1–5.; Stein, 1911. 276–307.; Fajkongresszus. *Magyar-Zsidó Szemle*, 28. (1911) 241–242.

66 Haber, 1895. 6.; Bánóczy, 1899. 6.; Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat közgyűlése. *Magyar-Zsidó Szemle*, 20. (1903) 119.; Kószegi, 1905. 2–3.; Bernstein, 1906. 83.; Fleischmann, 1914. 1–2.

tály érdeklődésének és elkötelezettségének a megerősítése, illetve felkeltése egyfelől a zsidóság kulturális jelentőségének a magasztalásával tűnt elsősorban elérhetőnek, másfelől és leghatékonyabban a zsidóság lényegi, vagyis megkérdőjelezhetetlen kiválóságának a hirdetésével. A kettő összekapcsolására a faji nyelvezet kapóra jött.⁶⁷

Csábító erejéről mi sem tanúskodik jobban, mint hogy olyan szerzőknél is megjelent, akik a faji elméleteket egyébként határozottan elítélték. Míg egy 1891 márciusában megjelent cikkében Palágyi Menyhért, a neves filozófus és irodalomtörténész vehemensen kikelt a zsidók iránti gyűlöletet a „race fogalmával” szentesítő, „egész modern babonává” kinőtt áltudományos faji fogalom ellen,⁶⁸ fél évvel később egy másik, úgyszintén az *Egyenlőségben* közölt írásában már maga is ennek oltárán áldozott: „Nincsen faj, melyben erősebb művelődési ösztön lenne, mint a zsidóban. Hogy történt, hogy nem, elég az hozzá, hogy a művelődési vágy átment a zsidó vérbe és hatalmas faji szenvedéllyel fejlődött. Mint ahogy vérünkben van a nemi ösztön, úgy vérünkben van a műveltségnek, tudásnak szomjúhozása. Más fajokban a kultúrhajlam gyakran csak valamelyes beléoltott vágynak tűnhetik föl, de a zsidónál elementáris szenvedély, mely lényének gyökeréből tör elő. [...] A művelődési ösztön a zsidónak immár nem csak ránevelt, hanem szorosán vérbeli tulajdonsága.”⁶⁹ Húsz évvel később a már említett Weiszbürg Gyula az Országos Magyar Izraelita Közművelődési Egyesület előtt *A zsidó faj kultúrértéke* címmel tartott előadásában úgy vélte, a zsidógyűlölet oka a féltékenységi: az antiszemitákat „dühbe hozza a tapasztalat, hogy a szellemi élet megnyilatkozásainak óriási területén lépten-nyomon a zsidó génus alkotásaival kell találkozniuk”. És valóban: „Az egész kultúra, talán a legfiatalabb hajtástól, a tudománytól eltekintve, annyira telítve van régi zsidó elemekkel, hogy ha azokat a kultúra organizmusától kiválasztanák, csak roncs, csak torz maradna.” A Pesti Izraelita Hitközség főtitkárának konklúziója: „Hölgyeim és Uraim! A faji gőg megvetendő, a faji büszkeség csak termékenyítő. Nagynak, óriásinak hisszük fajunk jelentőségét a kultúrára a múltban és igen nagy várakozásokat fűzünk hozzá a jövőre.”⁷⁰ Végül megjegyezném: a magasztalás olykor a zsidók általános faji magasabbrendűsége hirdetéséhez vezetett. Amint írta az *Egyenlőség* egyik szerzője 1902-ben: „A zsidó, az ő háromezer évesnél idősebb kultúrájával: e kultúra előrelépésével kétségtelesenül fölülte áll minden más fajnak.”⁷¹

67 A faji gondolat és nyelvezet átvétele és felhasználása nem korlátozódott a magyar zsidókra. A kérdésről lásd Efron, 1994.; Hart, 2000.; Endelman, 2004. 52–92.; Leff, 2005. 7–28.; Weiss, 2006. 49–68.; *Jews & Race*, 2011.

68 Palágyi M., 1891a. 3.

69 Palágyi M., 1891b. 4.

70 Weiszbürg, 1912. 9–10, 15.

71 Br. J., 1902. 3.

Konklúzió

A magyar liberális nacionalizmus kettős diskurzusa a neológ értelmiség számára is lehetővé tette, hogy a zsidóságról a hivatalos meghatározás mellett olvasóinak, illetve hallgatóságának más, ezzel ellentétes definíciókat kínáljon fel. A neológ értelmiség élt a lehetőséggel. Önmeghatározásai részben a korszak végéig politikai célokat szolgáltak, politikai elvárások és veszélyek szülte reakciók maradtak. Az 1890-es évektől azonban mindinkább belső útkereséséből fakadtak, törekvéséből, hogy megerősítse az akkulturált és szekularizált középosztály kötődését *akármi iránt, ami zsidó*. Ha belegondolunk, hogy mindezt egy olyan periódusban tette, amikor a mind intoleránsabb magyar nacionalizmus az 1868-as nemzetiségi törvényben még hangsúlyozott kulturális önállóságot is immár elfogadhatatlannak ítélte, úgy egyértelműen kiviláglik: a neológ értelmiséget ekkorra a modern zsidók identitása már jobban foglalkoztatta, mintsem azon, magyarként való el- és befogadása, amelyet az 1890-es évek első felében már bekövetkezni látott, majd amelynek eljövételében az 1900-as évek elejétől már egyre kevésbé hitt. Hogy erőfeszítései sikerrel jártak-e, illetve, és még általánosabban, hogy a modern zsidó identitás válságáról vallott nézetei helytállóak voltak-e, ez, mint mondani szokás, már egy másik történet.

Irodalom

- A honi izraeliták belügyeit kezelő választmány körlevele
1998 A honi izraeliták belügyeit kezelő választmány körlevele. (1848.) In: *1848–1849 a magyar zsidóság életében*. 2. kiadás. Szerk.: Zsoldos Jenő. Bp., 1998.
- A m. kir. központi statisztikai hivatal munkássága
1911 *A m. kir. központi statisztikai hivatal munkássága*. Bp., 1911. (Magyar Statisztikai Közlemények. Új sorozat. 36.)
- A magyar szent korona országainak 1900. évi népszámlálása*
1909 *A magyar szent korona országainak 1900. évi népszámlálása*. Tizedik rész. *Végeredmények összefoglalása*. Bp., 1909. (Magyar Statisztikai Közlemények. Új sorozat. 27.)
- Adler
1898 Adler Illés: *Bármicvó beszéd*. Bp., é. n. [1898]
- Alexander
1911 Alexander Bernát: Zsidó problémák. In: *Magyar Zsidó Almanach. I. évfolyam*. 1911. Szerk.: Patai József. Bp., 1911. 185–189.
- B. M.
1862 B. M.: Mi a zsidó az államban? In: *Magyar Izraelita*, 1862. augusztus 22. 278–279.
- Br. J.
1902 Br. J.: A zsidóság és a társadalom. In: *Egyenlőség*, 1902. augusztus 3. 2–3.
- Bánóczi
1899 Bánóczi József: *Az Országos Izr. Tanítóképző-Intézet értesítője a XLI. és XLII. tanévről. 1897/8 és 1898/9*. Bp., 1899.

Beksics

1881 Beksics Gusztáv: *A democratia Magyarországon*. Bp., 1881.

1892 Beksics Gusztáv: *A dualismus. Története, közjogi értelme és nemzeti törekvéseink*. Bp., 1892.

1899 Beksics Gusztáv: *A magyar politika új alapjai. Kapcsolatban a magyar faj terjeszkedő képességével és a földbirtokviszonyokkal*. Bp., 1899.

1903 Beksics Gusztáv: *Közjogunk és nemzeti törekvésünk*. Bp., 1903.

Berkovitz

1989 Berkovitz, Jay R.: *The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth Century France*. Detroit, 1989.

Bernstein

1906 Bernstein Béla: Az egyetemes vallásoktatási tanterv. In: *Magyar-Zsidó Szemle*, 23. (1906) 77–91.

Blau

1890 Blau Lajos: *Izrael kiválasztása*. Bp., 1890.

1896 [Blau Lajos]: Ezer év. In: *Magyar-Zsidó Szemle*, 13. (1896) 193–196.

1897 [Blau Lajos]: A czionizmus. In: *Magyar-Zsidó Szemle*, 14. (1897) 289–292.

1903 [Blau Lajos]: Faj és nemzet a történelem világításában. In: *Magyar-Zsidó Szemle*, 20. (1903) 1–5.

1910 Blau Lajos: Reflexiók és korképek a zsidó történetből. In: *Cultur-Almanach 1910*. Szerk.: Hevesi Simon. Bp., 1910. 13–30.

Brenner

2006 Brenner, Michael: *Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*. München, 2006.

Büchler

1901 Büchler Sándor: *A zsidók története Budapesten a legrégibb időkől 1867-ig*. Bp., 1901. (Az Izr. Magyar Irodalmi Társulat kiadványai XIV.)

Csernátony

1882 Csernátony [Lajos]: Zsidóinkhoz III. In: *Nemzet*, 1882. szeptember 20. Oldalszám nélkül.

Diósy

1848 Diósy Márton: A honi izraeliták között magyar nyelvet terjesztő pesti egyesület. In: *Első magyar zsidó naptár és évkönyv 1848-ik szökőévre. Első évfolyam*. Pest, 1848, 81–93.

Dobszay-Fónagy

2003 Dobszay Tamás – Fónagy Zoltán: A rendi társadalom utolsó évtizedei. In: *Magyarország története a 19. században*. Szerk.: Gergely András. Bp., 2003. 57–124.

Efron

1994 Efron, John M.: *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*. New Haven – London, 1994.

Egy hitrokon

1867 Egy hitrokon: *A zsidók reformációja*. Pest, 1867.

Endelman

1987 Endelman, Todd M.: The Englishness of Jewish Modernity in England. In: *Toward Modernity: The European Jewish Model*. Ed. Jacob Katz. New Brunswick – Oxford, 1987. 225–246.

2004 Endelman, Todd M.: Anglo-Jewish Scientists and the Science of Race. In: *Jewish Social Studies* 11. (2004) 1.: 52–92.

Eötvös

1886 Eötvös Károly: Nyílt levél Szabolcsi Miksa úrhoz. In: *Egyenlőség*, 1886. november 28. 1.

Fábián

1844 Fábián Gábor: Zsidó-emancipáció. In: *Pesti Hírlap*, 1844. május 5. 299–300.

Fényes

1847 Fényes Elek: *Magyarország leírása I.* Pest, 1847.

1867 Fényes Elek: *A magyar birodalom nemzetiségei és ezek száma vármegyék és járások szerint.* Pest, 1867.

Fleischmann

1914 Fleischmann Sándor: Fiaim, csak énekeljete! In: *Egyenlőség*, 1914. január 11. 1–2.

(Fmt.) [Mezei Mór]

1861 (Fmt.) [Mezei Mór]: Hazafiasságunk tűzpróbája. In: *Magyar Izraelita*, 1861. július 26. 247.

Gergely

1899 Gergely István: Dreyfus, a zsidó Faust. In: *Egyenlőség*, 1899. augusztus 6. 1–2.

Girard

1976 Girard, Patrick: *Les Juifs de France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité.* Paris, 1976.

Goldberger

1930 Goldberger Izidor: Adalékok a magyar zsidók történetéhez. Az emancipáció az 1861-iki országgyűlésen. In: *Évkönyv.* 1930. Szerk.: Szemere Samu. Bp., 1930. 200–213.

Gutachten

1842 Gutachten des Ober-Rabbiners Herrn Chorin. In: *Rabbinische Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramt.* Breslau, 1842, 16–37.

Hart

2000 Hart, Mitchell B.: *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity.* Stanford, 2000.

Haber

1895 Haber Samu: Tanév elején. In: *Egyenlőség*, 1895. szeptember 6. 6.

Hartmán

1848 Hartmán Lipót: *Magyar zsidó, vagy: zsidó magyar?* Pécs, 1848.

Herzog

1893 Herzog Emil: *A zsidók álláspontja a kötelező polgári házasság tárgyában.* Bp., 1893.

Hirschler

1866 Hirschler Ignác: *Emlékezéséd néhai Kern Jakab felett.* Pest, 1866.

Hunfalvy

1876 Hunfalvy Pál: *Magyarország ethnographiája.* Bp., 1876.

Hyman

1998 Hyman, Paula E.: *The Jews of Modern France.* Berkeley – Los Angeles – London, 1998.

Ifj. Ábrányi

1898 Ifj. Ábrányi Kornél: *Nemzeti ideál*. Bp., 1898.

J. G.

1843 J. G.: *Némelly Igénytelen Nézetek, vallásilag véve, A' magyarhoni zsidók' meghonosítása' 's a' magyar nemzetteli egybeolvadása ügyében*. Kőszeg, 1843.

Jews & Race

2011 *Jews & Race: Writings on Identity & Difference, 1880–1940*. Ed.: Mitchell B. Hart. Waltham, Mass., 2011.

Jogfi

1845 Jogfi: Mozaiták ügyében. *Pesti Hírlap*, 1845. május 2. 289–290.

Keleti

1889 Keleti Károly: *Hazánk és népe. A közgazdaság és társadalmi statistika szempontjából*. Bp., 1889.

Kemény

1930 Kemény József: *Vázlatok a győri zsidóság történetéből*. Győr, 1930.

Képviselőházi napló

1874 *Képviselőházi napló, 1872–1875*. XI. Buda, 1874.

1881 *Képviselőházi napló, 1878–1881*. XVII.. Bp., 1881.

1883 *Képviselőházi napló, 1881–1884*. IX. Bp., 1883.

1885 *Képviselőházi napló, 1884–1887*. VI. Bp., 1885.

1898 *Képviselőházi napló, 1896–1901*. XIV. Bp., 1898.

Kóbor

1900 Kóbor Tamás: Czigányok és zsidók. In: *Egyenlőség*, 1900. október 28. 1–2.

Kondor

1909 Kondor Ignác: *Képes héber olvasókönyv. Az elemi iskolák I. osztálya számára*. Bp., 1909.

Konrád

2001 Konrád Miklós: Zsidó jótékonyosság és asszimiláció a századfordulón. In: *Történelmi Szemle*, 43. (2001) 3–4: 257–285.

2013 Konrád Miklós: Az Államhatalom és a régió más népeiségeinek viszonya a zsidósághoz. In: *Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig*. Szerk.: Bányai Viktória – Fedinec Csilla – Komoróczy Szonja Ráhel. Bp., 2013. 106–125.

2014 Konrád Miklós: *Zsidóságon innen és túl. Zsidók vallásváltása Magyarországon a reformkortól az első világháborúig*. Bp., 2014.

Kovács

1894 Kovács Ferencz: *Az 1843/44-ik évi magyar országgyűlési alsó tábla kerületi üléseinek naplója*. 6. Bp., 1894.

Kőszegi

1905 Kőszegi Armand: A XX-ik évszázad humanizmusa. In: *Szombati Újság*, 1905. december 29. 2–3.

Lázár

1897 Lázár Béla: Faj és vallás. In: *Egyenlőség*, 1897. január 17. 4–5.

Leff

2005 Leff, Lisa: Self-Definition and Self-Defense: Jewish Racial Identity in Nineteenth-Century France. *Jewish History* 19. (2005) 1: 7–28.

Löw

1844a Löw [sic!] Leopold: Még néhány szó „a’ zsidók’ erkölcstelensége” ’s a’ zsidók’ polgárosítása fölött. In: *Pesti Hírlap*, 1844. július 25. 505–506.

1844b Löw [sic!] Leopold: Nyílt levél a’ zsidó-emancipatio ügyében. In: *Pesti Hírlap*, 1844. június 2. 375–376.

1861 Löw Lipót: A magyar nemzetiség és a zsidók. In: Löw Lipót: *Történelmi és vallástudományi értekezések*. Szeged, 1861. 1–44.

1898 Löw, Leopold: Zur Emancipationsfrage. (1844) In: Löw, Leopold: *Gesammelte Schriften*. 4. Hrsg. v. Löw, Immanuel. Szegedin, 1898. 353–369.

M. S.

1883 M. S.: Zsidó magyarok. In: *Egyenlőség*, 1883. december 16. 2–4.

Meyer

1967 Meyer, Michael A.: *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824*. Detroit, 1967.

2001 Meyer, Michael A.: German Political Pressure and Jewish Religious Response in the Nineteenth Century. In: Meyer, Michael A.: *Judaism within Modernity: Essays on Jewish History and Religion*. Detroit, 2001, 144–167.

Mezei E.

1909 Mezei Ernő: Faj, nemzet vagy vallás I. In: *Egyenlőség*, 1909. február 21., melléklet, 1–3.

Mezei M.

1861 Mezei Mór: A határozati javaslat és a zsidó kérdés. In: *Magyar Izraelita*, 1861. július 19., rendkívüli melléklet. Oldalszám nélkül.

Mosse

1978 Mosse, George L.: *Toward the Final Solution: A History of European Racism*. New York, 1978.

Nyegre

1900 Nyegre László: *Máramaros megye*. Bp., 1900.

Palágyi L.

1889 Palágyi Lajos: Zsidók a társaságban. In: *Egyenlőség*, 1889. november 17. 7–8.

1893 Palágyi Lajos: A zsidó nemzet. In: *Egyenlőség*, 1893. március 3., melléklet, 1.

Palágyi M.

1891a Palágyi Menyhért: A „race”. In: *Egyenlőség*, 1891. március 20. 3.

1891b Palágyi Menyhért: A zsidó nő a közművelődésben. In: *Egyenlőség*, 1891. október 2., ünnepi melléklet, 4–5.

Pató [Mezei Sándor]

1907 Pató Pál [Mezei Sándor]: Fajmagyarság. In: *Egyenlőség*, 1907. május 12., melléklet, 1–2.

Peisner

1907 Peisner Ignác: A zsidó nép faji jellege. In: *Évkönyv*. 1907. Szerk.: Bánóczi József. Bp., 1907. 273–278.

Perls

1912 Perls Ármin: Nemzet és felekezet. Sabuóti beszéd. In: Perls Ármin: *Szónoklatok IV*. Pécs, é. n. [1912] 19–25.

Pollák

1895 Pollák Miksa: Izraelita ultramontanizmus. In: *Pesti Hírlap*, 1895. október 30. 3–4.

Rabbi Bloch Mózes egy volt tanítványa

1895 Rabbi Bloch Mózes egy volt tanítványa: A szellem apotheózisa. In: *Egyenlőség*, 1895. február 15. 1–2.

Reichenthal

1903 Reichenthal Adolf: *A czionizmus Magyarországon*. Nagyszombat, é. n. [1903]

Richtmann

1905 Richtmann Mózes: Egy remekmű műhelyéből. In: *Egyenlőség*, 1905. október 22. 8–10.

Rokonstein

1860 Rokonstein Lipót: *A magyar izraelita 1860-ik évben*. Pest, 1860.

Rokonyi

1861 Rokonyi: Összeolvadásunk kellékei. In: *Magyar Izraelita*, 1861. január 17. 17–20.

Rozenblit

1992 Rozenblit, Marsha L.: The Jews of Germany and Austria: A Comparative Perspective. In: *Austrians and Jews in the Twentieth Century: From Franz Joseph to Waldheim*. Ed. Robert S. Wistrich. New York, 1992. 1–18.

Rózsahegyi

1861 Rózsahegyi Jakab: Magyar zsidó. In: *Magyar Izraelita*, 1861. január 24. 26.

– s – r.

1898 – s – r.: Mit tanítsunk? In: *A Jövő*, 1898. április 22. 8–9.

Salgó

1896 Salgó Ernő: A faj kérdése. In: *Egyenlőség*, 1896. március 27., ünnepi melléklet, 7–8.

Schmidt

1956 Schmidt, H. D.: The Terms of Emancipation 1781–1812: The Public Debate in Germany and its Effect on the Mentality and Ideas of German Jewry. In: *Leo Baeck Institute Year Book*, 1. (1956) 28–47.

Schwab

1840 Schwab Arszlán: *A zsidók. Fölvilágosító értekezés a' Gasparich Kilit úrtól, nyárelő 7-dikén a' Csarnokban közölt haszonnevű cikk visszaigazításául*. Magyarul közölte és előszóval 's jegyzetekkel bővítette Bloch Moritz. Buda, 1840.

1846 Schwab Arszlán: *Emlékeztetés a' vallásban nyert oktatásra. Az iskolából kilépő izraelita ifjúságnak ajándék gyanánt*. Buda, 1846.

Schweitzer

1994 Schweitzer Gábor: Mért nem kellett Herzl a magyar zsidóknak? A politikai cionizmus kezdetei és a magyarországi zsidó közvélemény. In: *Budapesti Negyed*, 2. (1994) 2: 42–55.

Seress

1897 Seress László: Asszimiláció. In: *Egyenlőség*, 1897. július 4. 4–5.

Silber

1987 Silber, Michael: The Historical Experience of German Jewry and Its Impact on Haskalah and Reform in Hungary. In: *Toward Modernity: The European Jewish Model*. Ed.: Jacob Katz. New Brunswick – Oxford, 1987. 107–157.

Sorkin

1992 Sorkin, David: Jews, the Enlightenment and Religious Toleration: Some reflections. In: *Leo Baeck Institute Year Book*, 37. (1992) 3–16.

Stein

1911 Stein Lajos: A fajprobléma és a zsidóság. In: *Évkönyv. 1911.* Szerk.: Bánóczi József. Bp., 1911.

Stern

1861 Stern Mór: Iskola-ügy. In: *Magyar Izraelita*, 1861. február 14. 53–54. (Szerkesztői megjegyzés.)

Strausz

1899 Strausz Adolf: Kaufmann Dávid emlékezete. In: *Egyenlőség*, 1899. október 22. 2–3.

Sturm

1891 Sturm Albert: A pesti Chevra-Kadisa. In: *Egyenlőség*, 1891. december 4. 1–2.

Szabolcsi

1898 Szabolcsi Miksa: Igazolásul. In: *Egyenlőség*, 1898. január 16. 12–13.

The Jewish Contribution to Civilization

2008 *The Jewish Contribution to Civilization: Reassessing an Idea.* Eds.: Jeremy Cohen – Richard I. Cohen. Oxford, 2008.

Törvényjavaslat a zsidókról.

1998 Törvényjavaslat a zsidókról. (1849.) In: *1848–1849 a magyar zsidóság életében.* Szerk.: Zsoldos Jenő. Bp., 1998. 262–264.

Varga

1982 Varga János: *Helyét kereső Magyarország. Politikai eszmék és koncepciók az 1840-es évek elején.* Bp., 1982.

Viador [Weisz Dániel]

1892 Viador [Weisz Dániel]: A zsidó iskolák. In: *Zsidó Híradó*, 1892. július 28. 1–2.

1893 Viador [Weisz Dániel]: In: Kiközösítve. *Zsidó Híradó*, 1893. március 2. 1–2.

Weiss

2006 Weiss, Yfaat: Identity and Essentialism: Race, Racism, and the Jews at the Fin de Siècle. In: *German History from the Margins.* Eds.: Neil Gregor–Nils Roemer – Mark Roseman. Bloomington–Indianapolis, 2006, 49–68.

Weiszbürg

1912 Weiszbürg Gyula: A zsidó faj kultúrértéke. In: *Cultur-Almanach II. 1911–12.* Szerk.: Hevesi Simon. Bp., 1912. 6–15.

Zeke

1990 Zeke Gyula: Statisztikai mellékletek. In: *Hét évtized a hazai zsidóság életében I.* Szerk.: Lendvai L. Ferenc – Sohár Anikó – Horváth Pál. Bp., 1990. 185–199.

Zeller

1894 Zeller Árpád: *A magyar egyházpolitika 1847–1894.* 2. Bp., 1894.



Faj, nemzet, nemzetkarakter – természet versus történelem (Eszmetörténeti vázlat)

Totalitarizmus és faji teória: Hannah Arendt interpretációja

Hannah Arendt¹ a totalitarizmusról írott könyvének hatodik fejezetét a 19. század faji teóriáinak szenteli: koncepciójának kiindulópontja az a tétel, mely szerint a totalitarizmus mint politikai rendszer egy sajátos gazdasági, társadalmi, politikai és eszmetörténeti-ideológiai konstelláció terméke.² Ennek a konstellációnak az egyik lényeges eleme a fajelmélet.³ Arendt koncepciójában

1 Az Arendt életművét értelmező szekunder irodalom könyvtárnyi terjedelmű, itt két alpművet ajánlok, a téma iránt mélyebben érdeklődők mindkettőben terjedelmes bibliográfiát is találnak. Az egyik Elisabeth Young-Bruehlnek az arendti életművet a korabeli történeti, politikai és intellektuális kontextusokba helyező alapos és élvezetes életrajzi kötete: Young-Bruehl 1982., míg a másik az arendti életművet a totalitarizmusélmény perspektívájából értelmező Margaret Canovan monográfiája: Canovan, 1992.

2 Arendt a könyvét ért kritikákra reagálva kifejtette, hogy szándéka nem a totalitarizmus okainak felmutatása volt – ezt a megközelítést antideterminista történelemszemlélete miatt alapvetően elhibázottnak vélte –, hanem azon esetleges konstelláció kikristályosodásának a leírása, amelynek nézete szerint korántsem kellett volna törvényszerű módon megjelennie. Kauzális jellegű, a természettudományokból kölcsönzött történelmi törvények létezésének határozott elutasítása politikai filozófiájának alapvető eleme volt – alapjában véve egy olyan történetet akart elmesélni, amely teljesen másként is alakulhatott volna, ha szereplői az adott helyzetekben másként döntöttek és másként cselekedtek volna. A történelem természettörvényeinek felmutatása Arendt szerint éppenséggel a totalitárius ideológiáknak – ebben nézete szerint nagyon is hasonlított egymásra a sztálinista és a náci variáns – volt a *differentia specificája*: „Az ideológia [...] kulcsot ad a történelemhez, vagy megoldást kínál a „világegyetem összes rejtélyére”, vagy közelről ismeri azokat a rejtett, egyetemes törvényeket, amelyek a természetet és az embert irányítanak. Nem sok ideológiának sikerült odáig elvergődnie, hogy túlélje a tömegek meggyőzéséért folyó, kíméletlen vetélkedést; csupán kettő győzött, a többi mind alulmaradt; az egyik úgy értelmezte a történelmet, mint osztályok gazdasági harcát, a másik úgy, mint fajok természetes háborúját.” Arendt, 1992. 194. Lényeges, hogy Arendt történelemképét nagymértékben befolyásolták annak a Walter Benjaminnak a nézetei, akit egyébként személyesen is ismert.

3 „Az a történelmi igazság, hogy a faji szemlélet – erős tizenharmadik századi gyökerekből – egy időben hajtott ki az összes európai országban. A rasszizmus századunk elejétől fogva hathatós ideológiája volt az imperialista politikának. Bizonyosan magába szívta és újjáélesztette a faji vélekedés minden régi mozzanatát, de azok önmagukban aligha változhattak – jobban mondva torzulhattak – volna *Weltanschauung*gá vagy ideológiává terebélyesedő rasszizmussá. A múlt század közepén a fajelméletet még a politikai józanság mértékével mérték: Tocqueville azt írta Gobineau tanairól, hogy »alighanem rosszak és bizonyosan ártalmasak«. A század végéig a faji

a 19. század átmeneti időszak a felvilágosodás kora, a 18. század és az ideológiák kora, a 20. század között. Kiindulópontja kettős: egyfelől európai keretbe helyezi a problémát, tagadva azt, hogy a faji szemlélet „német találmány” lenne, másfelől mindvégig ragaszkodik ahhoz, hogy a nemzeti narratíva és a faji narratíva opponálja egymást, s a 19. század végén felemelkedő imperializmus természetes szövetségese a faji szemlélet. Nézete szerint mindkettő tevételes szerepet játszik a 19. századi nemzetállami rendszer felbomlasztásában, amely – a Rosa Luxemburg imperializmusteóriájától erősen inspirált – Arendt szerint az első világháborúban konkludált.

A 19. század – a faji szemlélet felől nézve a dolgot – ebben a megközelítésben kettős megvilágítást kap: egyfelől – mint láttuk – egy köztes periódus a felvilágosodás és a totalitarizmus között, míg másfelől az ártatlanság kora, amely nem tehető felelőssé a rá következő évszázad fejleményeiért. Nézete szerint ok-okozati viszonyról nem lehet beszélni, mert a két éra között olyasféle törés van, amelyre valójában nem is tudunk elfogadható magyarázattal szolgálni:

„A rasszizmus eladdig ismeretlen tapasztalatokból és politikai helyzetekből nőtt ki, s még a »faj« elhivatott védőinek, például Gobineau-nak vagy Disraelinek a szemében is roppant idegennek tűnt volna. Mély szakadék választja el e ragyogó és könnyed elméjű embereket a kegyetlen, bestiális rasszistáktól, olyan mély, hogy ezt a szakadékot semmiféle értelmes magyarázat nem képes betömni. Nagyon valószínű, hogy a faji felfogás idők múltával kiveszett volna a gondolkodásból, a 19. század más felelőtlen véleményeivel együtt, ha az »Afrikáért folytatott hajsza« és az imperializmus új korszaka nem tette volna ki új, megrázó tapasztalatoknak a nyugati humanizmust.”⁴

Arendt totalitarizmuskoncepciójának a 19. századról megrajzolt képe politikai filozófiájának kontextusában értelmezendő: nézete szerint a totalitarizmus olyan gyökeresen új politikai berendezkedés, amelyet nem lehetséges levezetni semmiféle múltbeli tapasztalatból vagy fejleményből. Arendtet totalitarizmusértelmezése miatt sok kritika érte, mindenekelőtt a történészszakma részéről. Nemcsak forráskezelésének mikéntjét vetették a szemére, hanem általában véve is értetlenül álltak könyvének műfaja előtt. Tagadhatatlan: a mű tekintélyes részét kitevő jegyzetapparátus ellenére is világos, hogy nem történelmi szakmunkáról van szó. A könyv azonban a kritikák ellenére is klasszikussá vált; hiányosságai ellenére az ötvenes-hatvanas években született totalitarizmusirodalom egyik korai alpművének szokás tekinteni.

szemlélet nem örvendett olyan tiszteletnek és fontosságnak, mint amilyen dukált volna, ha a nyugati világ egyik fő szellemi teljesítménye lett volna. Az »Afrikáért folyó hajsza« sorsdöntő napjaiig a fajelmélet csupán egy volt a sok szabad vélemény között, amelyek a liberalizmus keretei között vitáztak és csatáztak egymással a közvélemény megnyeréséért.” Uo. 193–194.

⁴ Uo. 218.

Természet versus történelem

A továbbiakban a terjedelmes műnek csupán egyetlen szeletével foglalkozunk. A modern fajelmélet genezisééről szóló rész 19. századról elmesélt arendti narratívájának azok a szálai érdekelnek bennünket, amelyek a nemzet és nemzetkarakter 19. századi viszonyát rekonstruáló kortárs teóriákban is visszaköszönnek. Az első – s talán a legfontosabb – ilyen felfejtendő szál az, amely *történelem* és *természet* szembeállításából indul ki. Kultúra és politika szférája, az emberi szabadság tereuma áll itt szemben a megkerülhetetlen szükségszerűség, a mindig és mindenhol érvényesülő természeti törvény szférájával. Arendt itt persze a kanti distinkcióból indul ki: politikai filozófiájának általában véve is fő inspirációs forrása a kanti teória.⁵

Természet és történelem viszonya problémaként a 17., de még inkább a 18. században, a felvilágosodásban merült fel. Kettős, egymást erősítő folyamatról volt szó: egyfelől a teológiai háttértől fokozatosan emancipálódó, ám azzal való kapcsolatukat teljes egészében mégsem felszámoló természettudományok – botanika, geológia, közzettan – nagykorúvá válásáról, másfelől pedig az Európán kívüli kultúrákkal való kapcsolatfelvétel intellektuális-tudományos-világképi következményeiről. A létezés nagy láncolatának középkori motívumát felhasználva az ember az isteni teremtő aktus eredményeként létrejövő élettelen és élő természet részeként jelenik meg; az emberi faj története a *Genezisz*ben elbeszélt teremtéstörténet kontextusába illeszkedett. A kérdés az volt, hogy ebbe az üdvtörténeti vonatkoztatási keretbe miként illeszthetők bele azok az Európán kívüli népek, akik mind biológiai, mind pedig kulturális sajátosságaik tekintetében erősen különböztek európai kortársaiktól. Lehetséges-e ezeket a különbségeket az üdvtörténeti séma alapján értelmezni? A *monogenista* válasz szerint igen – az Európán kívüli népek is az első emberpár leszármazottai, vagyis egyetlen emberi faj van, helyi variánsokkal. Az európai, ázsiai és afrikai népek közötti fiziológiai eltérések – bőrszín, koponyaalkat stb. – értelmezhetővé váltak, ha ezek eredetét Jáfetre, Khámra és Sémre, Noé három fiára vezették vissza. (Az amerikai indiánok esete persze segédhipotézist igényelt, de ez végül is megoldható volt.) A *poligenista* magyarázat eredetileg paradox módon ugyancsak a bibliai történetre hivatkozott, jóllehet valójában ellentmondott a textusnak. Eszerint a teremtés ötödik napján Isten által még Ádám előtt, az állatokkal együtt teremtett, emberi lényektől – ezek lettek volna az úgynevezett preadamiták – származnak az Európán kívüli népek.⁶ A koncepció több emberi fajt tételez fel, megnyitva az utat ezen fajok egyenlőtlenségének eszméje előtt. A döntő kérdés az, hogy ez az egyenlőtlenség biológiai – vagyis szükségszerű –, avagy történeti-kulturális, vagyis eset-

5 Arendt számára mindenekelőtt Kant esztétikai koncepciója a fontos: véleménye szerint emögött egy politikai filozófia körvonalai rajzolódnak ki. Elképzelését egyetemi előadásokból összeállított Kant-könyvében fejti ki: Arendt, 2002.

6 Bitterli, 1982, 425.

leges jellegű. Az utóbbi állásponthoz azonban fel kellett találni a történelem modern fogalmát.

Ez nem volt egyszerű: a 18. századi gondolkodás – az egyszeri isteni teremtor aktusból kiindulva – statikus jellegű volt. Amikor Linné leírja az élővilág rendszerét, abból hiányzik a történeti dimenzió.⁷ Ez a geológia révén kerül be a korabeli tudományba: az egymásra következő földrétegekben található különböző kőzetfajták ténye fölvetette az időben történő változás feltételezését.⁸ Emberi történelem és természettörténet, élő és élettelen szétválasztása azonban korántsem volt egyszerű. A nemcsak a 19. századi historicizmusra, hanem a közép- és kelet-európai nemzetépítő elitekre oly nagy hatást gyakorló – s elsősorban nyelvtéóriája miatt Arthur Gobineau számára is alapvető referencia-pontnak számító – Johann Gottfried Herder *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* című nagy művének 1784-ben megjelent első részében az élettelen és az élő természet története olyasféle háttérfüggönyként jelenik meg, amelyből lehetséges az átlépés az emberi történelembe. A természeti – földrajzi és klimatológiai – determináció eszméje persze távolról sem számított újdonságnak: gondoljunk csak Montesquieu eszmefuttatásaira a földrajzi környezetnek és az éghajlatnak a különböző népek politikai intézményeire gyakorolt hatásáról. Viszont az a meggondolás, hogy az ilyesfajta determináció az emberi társadalmak történeti idejében megy végbe, igen fontos változásnak számított. Emellett azonban szükség volt még egy másik alapvető szempontra, amely Herder téóriájának központi eleme: ez pedig annak leszögezése, hogy a külső determinációk meghatározta szituációk következménye egy autonóm, saját belső mozgatóerőkkel bíró emberi történelem. Az ember ugyanis föl van ruházva egy egyedülálló természeti adottsággal: ez a tökéletesedés képessége, amely – a szabadság képessége mellett – már Rousseau történelemfilozófiájának is központi eleme volt.⁹ Herder a maga részéről a két lábon járás képességét tekintette olyan természet adottságnak, amely ennek a történelmi tökéletesedési folyamatnak az antropológiai előfeltétele volt. A koncepció számos problémát fölvet: ezek sorában nem utolsó az oksági mechanizmusok és a történelmi teleológia

7 Uo. 276.

8 Erre vonatkozóan lásd Mester, 2013.

9 „Így tehát nem annyira az értelem által válik ki az ember az állatok közül, mint inkább azon tulajdonsága által, hogy szabadon cselekszik. A természet minden állatnak parancsol, az állat engedelmeskedik. Az ember ki van téve ennek a hatásnak, csak hogy olyan lénynek tudja magát, akinek szabadságában áll belenyugodni vagy ellenállni, és elsősorban ennek a szabadságnak a tudatában mutatkozik meg, hogy lelke szellemi természetű. [...] van egy másik, igen sajátos megkülönböztető tulajdonság, ez pedig a tökéletesedés képessége. Ez a képesség, a körülmények közreműködésével, sorjában kifejleszti a többi, és mind a fajban, mind az egyedben benne lakozik, az állat viszont már néhány hónap múlva azzá válik, ami egész életében lesz, fajtája pedig ezer év elteltével sem különbözik attól, ami annak az évezrednek az első évében volt.” Rousseau, 1978. 96. Maga Rousseau – kultúrkritikai attitűdjéből eredően – hangsúlyozza ennek a képességnek a mélyen ambivalens jellegét: „[az embert] ez a képessége teszi önmaga és a természet zsarnokává, évszázadról évszázadra mind nagyobbra növesztvén bölcsességét és tévedéseit, bűneit és erényeit”. Uo. 97.

viszonya. Herder korábbi mesterével, Kanttal folytatott polémiaja főként ekörül forgott.¹⁰ Ennek részletes tárgyalására itt nincsen mód: ami jelen írás témájának szempontjából lényeges, az Herder sajátos ambivalenciája. Ugyanis egyfelől – az egységes emberi faj eszméjéből kiindulva – elfogadja a történelmi progresszivitás fogalmát, másfelől azonban határozottan pluralista álláspontot fejt ki: a különböző nemzeti kultúrák – a nemzetet egyébként ahistorikus módon örök történelmi jelenségnek tartja – kizárólag a saját mércéjükön mérhetőek; közöttük nem állítható föl valamiféle értékhierarchia.¹¹ A különböző civilizációk a biológiai egységes emberi faj lokális változatainak kulturális produktumai. A fajok egyenlőtlenségének gondolata herderi perspektívából nem tehető fel.

Fajelmélet a 19. század közepén

Azonban a 19. század közepén a természet és történelem szembeállítására más történelmi kontextusban merült fel, mint a 18. század végén. Ez nagyon is érzékelhető, ha szemügyre vesszük az Arthur Gobineau és Alexis de Tocqueville közötti, hosszú éveken át, levélváltás formájában lezajló vitát. A vita tárgya Gobineau-nak 1853–1855 között megjelent négykötetes monumentális esszéje a fajok egyenlőtlenségéről. Amikor Arendt Gobineau teóriájával szemben fő kifogásként azt fogalmazza meg, hogy az kizárja a szabad emberi cselekvés lehetőségét, az embert egy előre megírt programot követő automataként írva le, Tocqueville kritikáját ismétli meg. A francia gondolkodó eszméi nagymértékben inspirálták őt nemcsak a *Totalitarizmus-könyv*, hanem később, *Forradalom-könyvének* megírása során is: elődje gondolati pozícióját, mind a felvilágosodás értelmezése, mind pedig a kultúrkritika vonatkozásában számos ponton maga is osztotta.

Tocqueville szélsőségesen determinista szemlélete miatt utasítja el a Gobineau-féle teóriát. Nézete szerint annak legkárosabb következménye, hogy kiöli az emberekből a rossz viszonyok megváltoztatására irányuló vágyat: a végletesen pesszimista történelemkép fatalizmust szül, s a végeredmény a szabadság tagadása. Tocqueville rámutat: nézeteiket egy egész világ választja el, s ezért aligha lehetséges kettejük között termékeny párbeszéd.¹² Gobineau

10 A vitára vonatkozóan lásd Kelemen, 2000.

11 „A természetkutató *semmilyen rangsorolást* nem előfeltételez a teremtmények között, amelyeket szemügyre vesz; mindegyik egyformán kedves és értékes számára. Ugyanígy áll a dolog az emberiség természetkutatójával is. A négernek ugyanannyi joga van a fehér embert elfajzottnak, született gazfickónak tekinteni, mint a fehérnek ahhoz, hogy a négert bestiának, fekete állatnak tartsa. Így van ez az amerikaiakkal, így a mongolokkal. [...] A néger, az amerikai, a mongol olyan adottságokkal, képességekkel, preformált diszpozíciókkal bír, amilyenekkel az európai nem rendelkezik. [...] Minden nemzetet tehát a *maga helyén* kell vizsgálni, *saját mivoltában és tulajdonságaival* [...]. A mi európai kultúránk lehet a legkevésbé az általános emberi javak és értékek mércéje; hamis mérce volna, vagy éppen semmilyen.” (Herder, 1978. 564, 565.)

12 Tocqueville et Gobineau 2015, 62, 64.

vitapartnerének azt hangsúlyozza, hogy módszere tisztán tudományos, és egy intellektuálisan hanyatló korban ő egyáltalán nem törekszik arra, hogy nézetei megfeleljenek a közvélemény elvárásainak,¹³ Tocqueville – s az ebben őt követő Arendt – álláspontját Gobineau monográfiusa, Michael D. Biddiss is osztja: rámutat arra, hogy Gobineau biológiai determinizmusa paradoxonokhoz vezet. Ezek közül a legkirívóbbnak szabadság és determinizmus együttes állítását tartja. Meglehetősen abszurd ugyanis az árja faj individualista attitűdből fakadó szabadságszeretetéről, s az ettől motivált szabad cselekvésről beszélni, ha olyan következetességgel ragaszkodunk a fiziológiai determinizmusra alapozott monokauzális magyarázó sémához, amint azt Gobineau teszi.¹⁴

Mai szemmel olvasva az Arendt-féle rekonstrukciót, némi hiányérzetünk van a tekintetben, hogy az nem fektet kellő súlyt a korabeli tudományfelfogásokra, az ezekben bekövetkező paradigmamódosulásokra, arra, hogy ezek vajon mennyiben befolyásolták a korabeli faji teóriákat. Nem arról van szó, hogy egyáltalán nem venné figyelembe a tudománytörténeti dimenziót: gondolatmenetében kifejezetten hangsúlyozza például a Darwin-féle evolúciós elmélet fontosságát a 19. század végének szociáldarwinista és eugenista teóriáinak tárgyalásakor, s nem hagyja említetlenül a filológia, a nyelvészet vagy a biológia szerepét sem a század elejének fejleményeiről szólva. Azonban a tudományok szerepét kifejezetten funkcionista perspektívából szemléli: az érdekli, hogy a tudományos teóriák bizonyos elemei miféle funkcióra tesznek szert azokban az ideológiai komplexumokban, amelyekben felhasználják őket. Ez azért érdekes, mert egyébként másutt nagyon határozottan elutasítja a funkcionista szemléletet. Hogy a tudományok szerepét a *Totalitarizmus-könyvben* mégis ebből a funkcionista perspektívából tárgyalja, teóriája logikájának a következménye: a 20. század totalitárius ideológiáinak fő sajátosságát abban látja, hogy azok instrumentalista módon felhasználják a klasszikus fizika determinista törvényfogalmát, ezzel próbálva meg nagyobb hitellességre szert tenni: magukat olyan tanként jelenítik meg, amely megtalálván a történelem vastörvényeit, képes pontos predikciót adni a jövőre nézve. Ebből következően nem igazán érdekli az, hogy például a 19. századi tudománykoncepcióban miféle tényleges kapcsolat volt a természet és társadalomtudományok között, vagy a korabeli tudományok természetképe miként hatott a kortárs történelemkoncepciókra. Ez persze nyilván más kérdés, mint az, amelyik a tudományok ideológiai funkciójára vonatkozik, jöllehet a kettő nem teljesen független egymástól.

13 Uo. 74.

14 Biddiss 1970. 135–136. Gobineau szerint a másodlagos okok – a környezeti tényezők vagy a tömegek és a történelmi személyiségek akarata – befolyásolhatja ugyan a faji determináció organikus törvényeit, ám az utolsó szó mindig ezeké, írja a népvándorlás korabeli Római Birodalom történetét tárgyalva. Határozottan leszögezi, hogy őt nem a politikai intézmények, hanem a fajkeveredés története, a fajok anatómiája izgatja. Gobineau, 2015b, 246.

Fajelmélet a Csatorna két oldalán: Knox és Gobineau

A 18–19. századi tudománykép változásait a faji teória perspektívájából szemlélve aligha hagyható figyelmen kívül a felfedezésekkel és a gyarmatosítással óhatatlanul együtt járó interkulturális kapcsolatok szellem- és kultúrtörténete, annak tárgyalása, hogy miként vált úgyszólván elkerülhetetlenné a faj fogalmának előtérbe kerülése,¹⁵ annak etnológiai, anatómiai, antropológiai, nyelvészeti eszközökkel való értelmezése és ezeknek az interpretációknak a beemelése a korabeli történetírásba. Ennek tekintetbevételével nélkül nehezen értelmezhető az a tény, hogy a biológiai fajfogalom nagyon különböző ideológiai kontextusokban tűnt fel egy időben a század derekán. A francia Arthur Gobineau és az angol Robert Knox könyve például lényegében párhuzamosan jelent meg: Robert Knox *Races of Man*-je 1850-ben, míg a francia négykötetes opusa 1853 és 1855 között. A kiindulópont és a szándék mindkét szerzőnél kísérteties módon ugyanaz: Knox lapidáris tömörséggel megfogalmazott tézise mögött – „race is everything”¹⁶ – ugyanannak a monokauzális, természettudományos ihletésű magyarázatnak az igénye munkál, mint Gobineau teóriája mögött. A civilizációk közötti különbségeknek ezekben a biológiai fajkonceptióval dolgozó történelmi mitológiákban egyetlenegy végső oka van: ez pedig a fajok közötti különbség.¹⁷ Minden történeti jelenség sajátosságait az építészettől a politikai intézményekig végső determinánsként ez határozza meg.¹⁸

Az angol szerző tanult szakmája szerint anatómus, aki a történelemmagyarázó sémáját *transzcendentális anatómiának* nevezi¹⁹ – voltaképpen össze-

15 Herder hajdani mesterét, Kantot a faj fogalmának zavarossága, parttalan, biológiai és kulturális dimenziókat vegyítő használata arra indítja, hogy tisztázni próbálja a kérdést. Alapvetően biológiai fogalomról van szó – fejtegeti –, amelyet az öröklött tulajdonságok segítségével lehet meghatározni. Monogenista pozícióból, az emberi faj egységét deklarálva úgy találja, hogy a borszín az az öröklött tulajdonság, amelynek segítségével el lehet különíteni a különböző rasszokat: „A rassz fogalma tehát először is magában foglalja a közös törzsfogalmát, másodszor pedig magában foglalja azokat a *szükségszerűen öröklött* jegyeket, melyekről a törzsnem leszármazottjainak osztálybeli különbsége megismerszik. Az utóbbiak rögzítik azokat a biztos megkülönböztető okokat, melyek alapján osztályokra bonthatjuk a nemet, osztályokra, melyeket az első pont, tudniillik a törzs egysége okán semmiképpen sem szabad *fajoknak* neveznünk, melyeket egyedül *rasszoknak* nevezhetünk. A fehérek osztálya nem az emberi nem sajátos fajaként üt el a feketék osztályától és nincsenek is az embereknek *különböző fajai*, azzal ugyanis a törzs egységét tagadnánk, melytől származhattak. [...] A rassz fogalma ekképp szól tehát: *egy és ugyanazon törzs állatainak egy osztálya, amennyiben az osztály megkülönböztető jegye múlhatatlanul örökletes.*” Kant, 2005. 344–345.

16 Knox, 1850. 9–10.

17 Tanulmányában Ludassy Mária Gobineau-val kapcsolatban kiemeli azt a mitologikus jelleget, amely a pszeudotudományos látszat mögött ezeknek a teóriáknak óhatatlanul a legfontosabb karaktervonása: Ludassy 1991. 112.

18 Knox 1850. 46–47.

19 Uo. 20.

hasonlító anatómiáról van szó –, míg Gobineau autodidakta történész, orientalista és nyelvészeti érdeklődéssel, aki – s ebben Arendtnek igaza van – a századvég dekadenciaelméleteit jócskán megelőlegezve a civilizációk szükségyszerű hanyatlásának okait kutatja,²⁰ ám ő is ugyanúgy természettudományos megalapozottságú teóriát akar adni. Az eredmény mindkét esetben ugyanaz: természettörténetként felfogott történelem, a zoológiai fenoménként megjelenített, értékhierarchiába rendezett fajok története, amelyben a kulturális-történeti szféra derivatív, másodlagos jelleget kap. A két szerző egymástól függetlenül fejtette ki teóriáját, egyikük sem tudott a másik munkájáról, ráadásul – amint arra éppen maga Arendt mutat rá – a korabeli angol kontextus jelentősen különbözik a franciától. Arendtnek az megjegyzése, hogy Gobineau „különös vegyüleke volt a csalódott nemesnek és a romantikus értelmiséginek, aki majdnem véletlenül felfedezte a rasszizmust”²¹ mint magyarázat, a tudománytörténeti dimenzió nélkül nem tűnik igazán meggyőzőnek. Mint korábban jeleztük, ennek nyomai egyébként megvannak Arendtnél, mint ahogyan az idegennel, a más kultúrákkal való találkozás tényének fontosságára is rámutat a fajfogalom történetét tárgyalva.

Gobineau és Knox teóriájának közös vonása a haladás és nemzet fogalmának elutasítása. Ez a fajelméleti determinizmus szükségképpen következménye. Míg azon lehet vitatkozni, hogy az egyén boldogsága és az emberi nem haladása milyen viszonyban áll egymással – amint azt Kant és Herder teszi –, ám a fajelmélet perspektívájából a haladás fogalma teljességgel irreleváns;²² a történelem az egymással vetélkedő fajok története, mindenféle intézmény, eszme, materiális vagy szellemi teljesítmény szigorúan fajspecifikus. Szó sem lehet itt semmiféle tökéletesedésről vagy értékakkumulációról; fajelméleti nézőpontból értelmes kérdésként csak az vethető fel, hogy egy adott intézmény vajon kompatibilis-e valamely faj természetével: ha igen, akkor növeli a faji vitalitást, ha viszont nem, akkor degeneráló tényező, amely gyengíti a faj pozícióit a többi fajjal folytatott küzdelemben. A legnagyobb negatívum mindkettőjük számára persze a fajkeveredés. Ez pa-

20 Gobineau érdeklődésének homlokterében kétségkívül minden egyéb mást megelőző módon az elkerülhetetlen történelmi szükségyszerűségnek látott civilizációs hanyatlás magyarázata áll. Könyvének legelején kifejti, hogy a történész számára ez az igazi probléma, nem pedig a különösebb nehézség nélkül megmagyarázható fölemelkedés és virágzás okainak felmutatása. Gobineau, 2015a. 40–41.

21 Arendt 1992, 207.

22 Knox szerint a modern technológia fejlettsége önmagában nem bizonyítja a haladás tényét; ez csupán egyetlen mutató, amelyre támaszkodva nem lehetséges általános érvényű törvényszerűség megfogalmazása, s a modern kor technológiai téren tehetséges két faja, a kelta és a szász, egyéb vonatkozásokban barbár maradt. Knox, 1850. 128–129. Gobineau nagyon hasonlóképpen vélekedik, amikor a különböző fajok intellektuális egyenlőtlenségének bizonyítékait keresve – a későbbi, 20. század eleji német kultúrkritika vonatkozó téziseit megelőlegezve – úgy látja, hogy sem a demokratikus politikai intézmények, sem pedig a természet feletti uralmat lehetővé tevő modern technológia nem bizonyítja a modern civilizáció általában vett fejlettebb mivoltát. Gobineau, 2015a. 157.

radox történelmi jelenség: egyfelől elkerülhetetlen – Gobineau teóriájában e nélkül nem is alakulhatna ki civilizáció –, másfelől pedig szükségképpen hanyatláshoz vezet.

A nemzet fogalma fajelméleti nézőpontból nehezen értelmezhető. Knox számára az 1848-as forradalmak nem a modern nemzetépítési törekvések kísérőjelenségei, hanem az európai faji háború megnyilvánulásai, Gobineau – egy nagyon is létező francia eszmetörténeti hagyományt folytatva²³ – a francia nemzeti történelem valós tartalmát a meghódított gall és a hódító frank faj küzdelmében látja. A patriotizmusnak mind antik, mind pedig modern formáját károsnak tartja, mert erodálja az árja faj individualista ösztönében gyökerező függetlenségi vágyat. A modern nemzetállam nagy bűnét abban látja, hogy – figyelmen kívül hagyva a fajok közötti 'természetes' értékhierarchiát – nivellálja polgárait; ehhez egy centralizált államapparátust épít ki, amely felszámolja a helyi szabadság intézményeit. Az állampolgári egalitarizmus kárhozatos eszméje elvetendő: ez a degenerált modernitás szülötte.²⁴

Arendt interpretációjának relevanciája: az eszmetörténeti perspektíva

Az Arendt-féle megközelítés időtállóságát az eszmetörténeti perspektíva adja; ebből kiindulva rekonstruálja a fajfogalom különböző kontextusait Boulainvilliers 18. század eleji teóriájától a 19. század végének szociáldarwinizmussal ötvözött elképzeléséig. Gondolatmenetének kerete egy olyan komparatív elemzés, amelynek során a francia, a német és az angol kontextusokat veti össze. A három helyszín az általa választott értelmezési keretben – jöllehet ő maga ezt a fogalmat nem használja – a nemzetépítés három, egymástól eltérő, ugyanakkor egymásra sok tekintetben hatást gyakorló modelljének a terepe, amelyek eltérő történelmi élményekből táplálkoznak: ezen élmények feldolgozásának mikéntje az illető országban uralkodó politikai-társadalmi-eszmetörténeti konstellációk függvénye. A francia modell a forradalmak élményéből ered: a politikai keret itt létező valóság. Gobineau a polgársággal szemben magát nagy vesztesként megjelenítő nemesség hangadója, aki narratívájában élesen szembeállítja a fajt és a nemzetet. A német modell mögött a napóleoni háborúk traumája, az egységes politikai keret hiánya, a német polgárság kisebbségi komplexusa és az ennek kompenzálására született politikai romantika áll. A faji teóriák – az 1870-es német egyesítésig – afféle nemzetpótlékként szolgálnak: a nem létező egységes politikai keret ideológiai pótlékát nyújtják. Az angol modell lényege Arendt interpretációjában a nemesség és a polgárság közötti osztálykompromisszum. Itt nincsen szó a polgárság túlkompenzált kisebbségi komplexusáról, de nincs

²³ Erre vonatkozóan lásd: Ludassy, 1991. 121–122.

²⁴ Uo. 116–118.

jelen olyan francia típusú osztályantagonizmus sem, amelyet faji konfliktusként lehetne értelmezni: a faji teóriák itt belesimulnak a nacionalizmuselméletekbe, melyekhez eszmetörténeti kiindulópontul Edmund Burke-nek az angolok jogait örökségként megjelenítő teóriája szolgál. Ez egyfelől az emberi jogok francia koncepcióját opponálja, másfelől pedig olyan értelmezési keretet ad, amelyen belül az etnikai megközelítés összebékíthető azzal a hagyományos angol nemzetkarakterológiai autosztereotípiával, amely az angol 'Sonderweg' lényegét az intézményrendszer sajátosságaiban véli fölfedezni. Ugyanakkor a Burke-féle koncepció lezárja az utat a francia emberjogi teória egalitárius implikációi előtt, ideológiai támasztékul szolgál az angol liberális elitdemokrácia számára. Ezek a megfontolások indítják Arendtet arra, hogy az angol és német faji teóriák hasonlóságának okát a Franciaországhoz való viszonyban lássa:

„A német faji szemlélet magvait a napóleoni háborúk időszaka vetette el, a későbbi angol fejlemények kezdetei pedig a francia forradalomra estek, s arra az emberre vezethetők vissza, aki élesen elítélte ezt a forradalmat, mint »a legmegdöbbentőbb [válságot], ami eddig a földön lezajlott«: jelesül Edmund Burke-re. [...] a német és angol fajelmélet sokkal közelebb áll egymáshoz, mint a francia változathoz. E hasonlóság abban gyökerezik, hogy mindkét ország legyőzte a francia trikolorát, s ezért hajlamos volt elutasítani a *Liberté-Egalité-Fraternité* eszméjét mint idegen találmányt. Mivel a társadalmi egyenlőtlenség volt az angol társadalom alapja, a brit konzervatívok kínosan feszengtek, ha az »emberi jogok« jöttek szóba. A tizenkilencedik századi toryk között elterjedt vélemény volt, hogy az egyenlőtlenség szerves része a brit nemzeti jellegnek.”²⁵

Peter Mandlernek a közelmúltban megjelent, az angol nemzetkarakterológia történetét feldolgozó monográfiájának fogalmi kerete bizonyos vonatkozásokban párhuzamba állítható az Arendt-féle narratívával; az angol viszonyokra vonatkozó konkrét elemzései számos ponton visszaigazolják a politikai filozófusnak a 19. századi angol eszmetörténetről adott tömör, sokszor egy-két mondatba sűrített megállapításait.²⁶ Mandler a 19. századi kontinentális és szigetországi nemzetkarakterológiában a nemzeti és faji diskurzus eltérő pozícióját két különböző fejlődésfogalomra vezeti vissza. Ezek különbsége két metaforával jeleníthető meg. Az első a *létra* metaforája, míg a másik a Herder-féle, a *fű*. Eredetileg, a 18. században a létrametafora volt az általános: a legtöbb felvilágosodás korabeli politikai gondolkodó a létra képében gondolta el a civilizáció különböző fokain álló népek egymáshoz való viszonyát; a tökéletesedés, a civilizálódás ugyanazon az értékskálán történő föle-

²⁵ Arendt, 1992. 210.

²⁶ Mandler, 2006.

melkedésként jelent meg.²⁷ Aztán a 19. századra a létrakoncepció egyre inkább a szigetországi teóriáknak lett jellemző jegye, míg a Herder-féle, a fa-metaforát használó a kontinensen örvendett népszerűségnek.

Az angol megközelítés egyfajta paternalista jellegű birodalmi liberalizmusban gondolkodva értelmezi faj, nemzet és civilizáció kategóriáit. A szigetországban a nemzetkarakter vonatkozásában az etnikai sajátosságok és politikai intézmények viszonyában az intézményrendszer jelenik meg a sajátos nemzeti karakterszálak *causa efficiens*eként; az etnikai-faji tényezők – persze koronként és szituációnként eltérő hangsúllyal – többnyire alárendelt formában, kevesebb figyelmet és szerepet kapva tűnnek fel. Ez már a premodern középkori teóriákban is így van, de a 18–19. századi modern hagyomány sarokpontjainak számító olyan gondolkodók, mint David Hume, John Stuart Mill, vagy éppen Edmund Burke – a köztük levő lényeges különbségek mellett – ebben a vonatkozásban megegyeznek abban, hogy a nemzetkarakter milyenségét általában a politikai intézményrendszerből vezetik le. A skótokkal és az írekkel kötött, az Egyesült Királyságot megalapozó unió, nemkülönben a 19. században kialakuló brit birodalom olyan kontextust jelentett, amelyben a brit politikai elit számára értelemszerűen az intézményes megközelítés volt a kívánatos opció. A faj fogalma persze itt is megjelenik: az Európán kívüli kultúrákat magába integráló *Imperium Britannicum* valósága ezt elkerülhetetlenné teszi, de a biologizáló jellegű faji megközelítés többnyire háttérben marad. A fejlődés létrametaforája lehetővé teszi, hogy – az említett birodalmi patriarchális liberalizmus szellemében – ugyan a brit birodalom álljon a létra tetején, míg a többiek az alsóbb fokokon, de a többiek számára is megmaradjon az elvi lehetőség arra, hogy – a brit intézményes modell adaptálva – idővel maguk is felkapaszkodjanak a létra legfelsőbb fokára, a szigetországi tanítómesterek mellé.

Az olyan kivételek, mint a tárgyalt Robert Knox, a jóindulatú felsőbbrendűségi komplexustól színezett brit fölényérzet elbizonytalanodásának pillanataiban jelennek meg. Knox könyve két évvel az 1848-as kontinentális forradalmi hullám után jelenik meg, amikor a szigetországi szemlélő számára úgy tűnik, hogy a kontinens népei valamiért képtelenek az angol modell meghonosítására: ez a tapasztalat szükségképpen felértékeli az etnikai-faji megközelítést. A bizonytalanságnak egy újabb időszaka aztán majd a századvéghez közeledve köszönt be, amikor a brit birodalom addig vitathatatlan hegemoniája megkérdőjeleződik, s a szociáldarwinista keretbe illesztett faji teóriák az alkalmazott eugenika Francis Galton által szabadalmaztatott eszméjével összekapcsolódva ajánlanak fajtenyésztési recepteket a hanyatló életerő revitalizálására.

A jelenségre Arendt is felfigyel: az angol fejleményeket tárgyaló gondolatmeneteiben rámutat arra, hogy a poligenista teremtésméletekből kiinduló, s a biológiai fajelmülethez eljutó naturalista történelemteóriák felbukkanását a szí-

27 Uo. 17–18. Trencsényi, 2011. 36–50.

getországban először a rabszolgaság problematikájával való szembesülés inspirálta, az amerikai polgárháborút megelőző időszakban. A faji problematika ezt követően a századforduló környékén került ismét a figyelem homlokterébe. Az elit egy része – mondja Arendt – az eugenika eszközeivel akarja

„[a]z egész nemzetet természetes arisztokráciává átformálni, amelyből a kiváló példányok géniusszá és ember feletti emberré válnak [...]. A századvégén a tanulmányírók, mintha mi sem volna természetesebb, élettani és állattani kifejezésekkel tárgyaltak politikai kérdéseket [...]. Ezekben a az evolúciós tanokban az volt a legveszedelmesebb, hogy az örökletesség fogalmát összekapcsolták azzal, ami a tizenkilencedik századi középosztálynak önbecsülést adott: a személyes teljesítmény és az egyéniség hangoztatásával.”²⁸

Konklúzió

A progresszió természetét ábrázoló, herderi ihletésű kontinentális fametafora egyrészt benne állt az egységes emberiség koncepciójából kiinduló, monogenista alapvetésű 18. századi francia felvilágosodás hagyományában, másfelől pedig – elsősorban a német gondolkodás hozzájárulása révén – sajátosan 19. századi vonásokkal gazdagította ezt a tradíciót. Herder nyomán a történetfilozófia az európai modernitást a közös gyökérből és törzsből elágazó, egymás mellett létező, egymást kiegészítő nemzetek koegzisztenciájaként írta le. A koncepciónak fontos eleme volt a *Volksgeist*, a népszellem gondolata. A nemzet – szemben a brit koncepcióval – elsősorban kulturális-nyelvi entitásként jelent meg. A koncepció alkalmasabbnak bizonyult a közép- és kelet-európai nemzetépítési projektek számára, mint a létra metaforájával dolgozó, a nemzetet politikai entitásként definiáló 18. századi, később Nagy Britanniában népszerű verzió.

Az 1850-es évek azért jelentettek fordulópontot, mert – mint arra George Mosse rámutat²⁹ – a faj fogalma ezt követően igen gyakran a nép vagy a nemzet fogalmának szinonimájaként tűnik fel a faji teóriákban, jóllehet maga Herder a fa metaforájából kiindulva, élesen elutasította a fajfogalom használatát. Gobineau, a fajelmélet úttörője Franciaországban azonban meglehetősen visszhangtalan maradt: a századvég Barres-féle katolikus jobboldali radikalizmusa számára kereszténységgel kapcsolatos averziója miatt nemigen tűnt használható előfutárnak. Annál inkább Németországban, ahol nemcsak Richard Wagner és köre értékelte nagyra a francia mestert, hanem a teóriáit szociáldarwinista fogalmi keretben továbbgondoló, a századfordulós vitalizmus-tól inspirált német fajelmélet apostolai is. A helyzet a világháborút megelőző évtizedekben Nagy-Britanniában is hasonló volt: nem véletlenül fordítják le

²⁸ Arendt, 1992, 214–215.

²⁹ Mosse, 1978, 45.

angolra éppen ekkoriban terjedelmes opusának első, a teória elméleti alapvetését tartalmazó könyvét. A már idézett Peter Mandler az okokat keresve tulajdonképpen az arendti narratíva alapgondolatát fogalmazza újra, amikor a nagyhatalmi versenyben mindinkább hátramaradó birodalmi elit ideológiai útkeresésére vezeti vissza a faji gondolat népszerűségét. De ez már 20. századi történet.

Irodalom

Arendt

1992 Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford.: Braun Róbert. Bp., 1992.

2002 Arendt, Hannah: Előadások Kant politikai filozófiájáról. Ford.: Pató Attila. In:

Arendt, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Bp., 2002. 225–372.

Biddiss

1970, Biddiss, Michael D.: *Father of Racist Ideology. The Social and Political Thought of Count Gobineau*. London, 1970.

Bitterli

1982 Bitterli, Urs: „Vadak” és „civilizáltak”. Ford.: Bendl Júlia. Bp., 1982.

Canovan

1992: Canovan, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, 1992.

Gobineau

2015a Gobineau, Arthur de: *Essai sur l'inégalité des races humaines (1853–1855, Livres 1–4)*. http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races_1.pdf (A letöltés ideje: 2016. május 6.)

2015b Gobineau, Arthur de: *Essai sur l'inégalité des races humaines (1853–1855), Livres 5–6*.

http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races_2.pdf (A letöltés ideje: 2016. május 6.)

Herder

1978 Herder, Johann Gottfried: Az emberiség természettörténetének alapjairól. In: Herder, Johann Gottfried: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford.: Imre Katalin – Rozsnyai Ervin. Bp., 1978. 562–567.

Kant

2005 Kant, Immanuel: Az emberi rassz fogalmának meghatározása. In: Kant, Immanuel: *Antropológiai írások*. Ford.: Mesterházi Miklós. Bp., 2005. 333–352.

Kelemen

2000 Kelemen János: Kant és Herder történelemfilozófiai vitája. In: Kelemen János: *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Bp., 15–50.

Knox

1850 Knox, Robert: *The Races of Men. A Fragment*. Philadelphia, 1850.

Ludassy

1991 Ludassy Mária: A faji egyenlőtlenség mítosza: Gobineau. In: Ludassy Mária: *Téveszméink eredete*. Bp., Atlantisz. 1991, 101–130.

Mandler

2006. Mandler, Peter: *The English National Character. The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*. New Haven – London, 2006.

Mester

2013 Mester Béla: Az ásvány mint történeti emlék. Az élettelen természet történeti szemléletének kialakulása. In: *Formák és metamorfózisok. A geológia, a filozófia és az irodalom kölcsönhatásai a 18–19. században*. Szerk.: Gurka Dezső. Bp., 2013. 97–105.

Mosse

1978 Mosse, George L.: *Toward the Final Solution. A History of European Racism*. London, Melbourne–Toronto, 1978.

Rousseau

1978 Rousseau, Jean-Jacques: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In: Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford.: Kis János. Bp., 1978. 59–200.

Tocqueville et Gobineau

2015 *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau*. https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_entre_Alexis_de_Tocqueville_et_Arthur_de_Gobineau/02 (A letöltés ideje: 2016. május 6.)

Trencsényi

2011 Trencsényi Balázs: *A nép lelke. Nemzetkarakterológiai viták Kelet-Európában*. Bp., 2011.

Young-Bruehl

1982 Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven – London, 1982.



BRETT ZOLTÁN

Dr. Wilson

Woodrow Wilson fajról és progresszivizmusról

1918. december 1-jei keltezéssel jelenik meg Woodrow Wilson államelméleti művének átdolgozása, és ugyanezen a napon, Gyulafehérváron, a románok nagygyűlése kimondja Erdély Romániához való csatlakozását. Dr. Wilson, az egyetemi ember művének megjelenése és a Woodrow Wilson amerikai elnöknek tulajdonított¹ „önrendelkezési jog” látványos megvalósulása azt sejteti, hogy olyan tudósról és politikusról beszélünk, akinek elméleti és gyakorlati műve között esetleg párhuzamot vonhatunk.

A *The State* 1918-as kiadását Edward Elliott, a berkeley-i egyetem nemzetközi jogot és politikát tanító professzora igen komolyan átdolgozta.² Az antik görögöket és rómaiakat, valamint a Norvégiát és Svédországot tárgyaló fejezeteket kiiktatta, helyettük az első világháborúban részt vevő országok kormányzati berendezkedését mutatja be. Olaszország, Belgium, Románia, Szerbia, Bulgária, Görögország, Oroszország, Törökország, Japán így kerülnek be Wilson ifjúkori dolgozatába. A szerkesztő előszava szerint éppen azért, hogy az eredetileg tankönyvnek szánt kompendium a párizsi béketárgyaláson minden háborúzó fél számára kézikönyvvül szolgáljon.

1918 decemberében az amerikai elnök Párizsban tartózkodik, és pár nappal munkájának újrakiadása után, december 21-én, a párizsi közönség előtt kifejti a Népszövetségre vonatkozó elképzeléseit. „A következő az elképzelésem a Népszövetségről: szervezett morális erőként kell működnie az egész világon, és ha valahol, vagy valamikor rosszat és agressziót terveznek vagy előírányoznak, akkor a lelkiismeretnek ez a fénycsóvjára rájuk vetül és az emberek mindenhol megkérdezik, »melyek azok a világ szerencséje ellen irányuló célok, melyeket szívedben hordozol?« *Pusztán egy kis nyilvánosság a legtöbb kérdést el fogja rendezni.*”³ A Népszövetség tervét (vagy, ahogy sokan és téve-

1 „A nemzeti önrendelkezés – az elv, miszerint a közös nyelv vagy eredet révén összetartozó csoportoknak joguk van a politikai és területi a függetlenséghez – nem szerepelt Wilson 14 pontjában, és nem volt központi eleme békeprogramjának sem. Maga az »önrendelkezés« kifejezés hiányzik a szöveget bemutató híres beszédéből, valamint a háborús évek nyilvános megnyilatkozásaiból.” Throntveit, 2011. 446.

2 Wilson, 1918.

3 Idézi: Abrosius, 2008. 229. (Kiemelés – B. Z. Ha másként nincs jelölve, minden fordítás az enyém – B. Z.]

sen értelmezték, az önrendelkezés elvét),⁴ a 14 pontot Woodrow Wilson eredetileg ugyanebben az évben, 1918 január 8-án hirdette meg az amerikai Kongresszusban.

A *The State* egy nagyreményű fiatalember által a hallgatóknak összeállított tankönyv – igaz, bizonyos átirat után – közvetlen, ráadásul a történelem menetét meghatározó politikai döntéshozás praktikus kézikönyve lesz, s vélhetően – rejtett vagy explicit módon – tartalmazza azokat az eszméket, melyeket a szerző magáénak vallott. Ilyen esetekben szabad-e bármilyen következtetést levonni a teória–ideológia–politika-tengely tekintetében, vagy a politikai döntés mindig helyzetfüggő, és a konjunktúraelemzés közvetlen eredménye? Anélkül, hogy akár csak megkísérelnénk is az általános választ, mégis ezt a kérdést tartjuk szem előtt, amikor az alábbi kísérletet elkezdjük, és megvizsgáljuk Woodrow Wilson, a tudós, politikus teoretikus munkásságát – nem teljes mélységében, csak néhány apró részletében. Különösen a *The State* című munkát elemezzük, és a faj fogalmára összpontosítunk. Rögeszmék intellektuális forrásait keressük.

Kezdetek

Az államról szóló tankönyv eredetileg 1890-ben jelent meg, és mintegy 30 évig az amerikai politikatudomány oktatásának alapszövege lett.

Wilsonnak ez a második könyve: az első, voltaképpeni doktori disszertációja, a *Congressional Government*,⁵ Walter Bagehot bevallott hatása alatt áll, és elsősorban a tekintélyt keresi az amerikai politikai berendezkedésben. Az angol parlamenti rendszerre való átállást javasolja, ahol a miniszterelnöki hatalom döntően befolyásolhatja a törvényhozást. Igen beszédes a disszertáció mottójának választott Edmund Burke- és John Morley-idézet. Burke arról beszél, hogy a kormányzat megértésében a törvények ismerete igen keveset jelent, ami viszont igazán számít, az a hatalom gyakorlásának módja. A törvények ereje is végső soron a hatalom erejétől függ. A törvények leírása csak élettelen váza a kormányzati szervezetnek, de nem ismerhető meg belőle a közösség szervezetének valódi élete és dinamikája. John Morley pedig arról beszél, hogy az intézmények anatómiájának leírása nem helyettesítheti az intézmények funkcióinak, valódi életének a tanulmányozását. E mottók és hivatkozások a *Congressional Government* egészét megvilágító, és Wilson egész életművén átvonuló filozófiára utalnak: a politikai realizmus keresésére, az institucionalista megközelítések meghaladására. Egy olyan államtan megteremtésének szándékát jelzik, mely a jogi kereteken túlmutató, politikai elemzésben látják e tudományterület megalapozását.

4 Mérvadó és tisztázó írás: Throntveit, 2011. Jómagam is írtam a témáról: Bretter, 2014.

5 Wilson, 1885. Az eredeti disszertáció.

Az államelméleti kompendium összeállítása egy másik, nagyszabású mű megírását váltotta ki. Ez a terv soha nem öltött végleges alakot, alapvonalairól azonban van tudásunk, ahogy munkacíméről is. A *Politika filozófiája* arra lett volna hivatott, hogy folytatva meghaladja Arisztotelészt, azaz a kormányzás „valódi” (realisztikus) magyarázatát adja, ami a kormányzat megfigyelhető, valódi történetéből szűrhető le.⁶ S noha a nagy filozófiai mű nem készült el, az államelméleti kompendiumot velejéig áthatja Wilsonnak az a törekvése, hogy a politikát megtalálja az intézmények története mögött, sőt teljesítse az önmagával szemben támasztott elméleti igényeket is. Ha már itt, az elemzés elején általánosan jellemezni akarjuk a *The State*-et, akkor két állítást fogalmazhatunk meg. Woodrow Wilson a politikai realizmust keresi, és a politikai kultúra fogalmát igyekszik alkalmazni az intézmények magyarázatában.

Elkülönült fajfogalmak átfedésben

Sokak meggyőződése szerint és életrajzának ismerői szerint is Woodrow Wilson erősen rasszista volt.⁷ Rasszizmusa részben abból fakadt, hogy déli származású,⁸ s így óhatatlanul magáénak tudja a déli államok földbirtokosainak attitűdjét, noha az Északhoz fűződő személyes és családi kötődése ezt nem föltétlenül indokolná. Ahogy Gary Gerstle, a kiváló Amerika-történész kimutatja egy tanulmányában,⁹ Wilson, immáron fiatal tudósként és történetíróként, minden további nélkül magáévá teszi a polgárháború utáni rekonstrukciós periódus déli ideológiáját, amivel a Konföderáció a maga vereségét részleges győzelemmé kívánja átfordítani úgy, hogy a szegregációt immáron az egész Unióban hivatalos politikai rangra emeli. Wilson nemcsak elméletileg társutasa ennek az ideológiának, de elnökként félreérthetetlen a szegregációt támogató politikája, s jóváhagyja a szegregációt a minisztériumokban.

A szegregációt azonban elvileg is alátámasztja, mégpedig a századforduló közgondolkodását meghatározó progresszivisták érveivel. A társadalmi ha-

6 „»A kormányzat valódi filozófiája« – állította –, »a kormányzat valódi történelméből vonható ki«. Arisztotelész – hangsúlyozta – így tanulmányozta a politikát, de nem ment túl az intézmények megfigyelhető különbségein; Wilson a hangsúlyt »a logikai különbségeken túlmenően a kormányzat szellemi egységének, a benne élő élet fölfedezésére« helyezni.” Walworth, 1958. 49.

7 Wilson szegregációt támogató politikájának kései kritikájaként a Princetoni Egyetemen indult el nemrégiben az a mozgalom, hogy a magának óriási nemzetközi hírnevet szerzett *Woodrow Wilson Center for Public and International Affairs* nevét megváltoztassák, és Wilson domborművét eltávolítsák a campusról. Úgy tűnik, ez meg is fog történni, a *New York Times* beszámolója szerint: „Princeton Agrees to Consider Removing a President’s Name” [Princeton egyetért azzal, hogy meg kell fontolnia egy elnök nevének eltávolítását] (2015. november 19).

8 Wilson déli rasszizmusa nem azok rasszizmusát jelenti, akik szívesen váltottak vonatjegyet, hogy részt vegyenek egy kiadós lincselésben. Wilson rasszizmusát konzervatívnak nevezi, szemben a radikális verzióval: Dennis, 1999.

9 Gerstle, 2008.

adás (s ugyanúgy, a szabadság) útján csakis egy jól olajozott járművel lehet haladni, melynek különböző funkciókat ellátó, összetevő részei jól illeszkednek egymáshoz.

1897-ben egy a feketék számára fönntartott (szegregált) iskolában tartott beszédében retorikailag kérdezi: „mi hát akkor a szabadság?”. Nem az, hogy biztosítjuk az esélyegyenlőséget, s nem az alapvető szabadságjogok – a szólás, a mozgás, a vallás jogának – biztosítása. Még csak nem is a választójog, vagy az, hogy bármilyen helyiségbe szabadon beléphetünk. Nem – válaszolja meg saját kérdését –, nem a fölsoroltakban kell keresni a szabadságot, hanem az olyan törvényeknek való alávetettségben, amelyek a „társadalom legjobb elrendezését” biztosítják, s így, csakis így teszik lehetővé az emberek békés együttélését egy közösségben. Következésképpen a szabadságot nem általában a jogok, s nem is a kisebbségi jogok, nem az egyenlőség, hanem a kötelességek helyes elrendezése, *összeillesztése* biztosítja, ami végül a szegregációban valósul meg.¹⁰

A szegregáció mellett van még egy politikai következtetése és következménye a szabadság efféle fölfogásának. Azért, hogy a jármű, a társadalom ne essen szét darabjaira, a „helyes összeillesztést” jelentő törvényeket valamilyen szaktekintélynek kell ismernie és alkalmaznia, azaz olyasvalakinek, akinek tekintélye és hatalma van, hogy a kivitelezést megvalósítsa. Általában tehát azt mondhatjuk, hogy a progresszivismus inherens része a rasszizmus „valamilyen”, a továbbiakban meghatározandó változata.

A faji szegregációt magában foglaló amerikai nacionalizmusnak hosszú időn keresztül igen jelentős politikai képviselője volt az Egyesült Államokban, ha csak olyan elnökökre gondolunk, mint Thomas Jefferson, Theodore Roosevelttel vagy éppen maga Woodrow Wilson, akiknek emellett erős tekintélyelvűségét is ki kell emelni.

Wilson rasszizmusának tehát elvi, mondhatni elméleti alapjai vannak, és a konzekvenciák világméretűek. A politológus végzettségű, immáron elnök Wilson jóval később, 1919-ben, Párizsban, a békeszerződés megkötésének és a Népszövetség megalapításának folyamatában, pragmatikus (az új-zélandi, kanadai, ausztrál ellenvetések okán) és elvi alapokon is visszautasítja a japán delegációnak azt a javaslatát, hogy antidiszkriminációs rendelkezést foglaljanak a Népszövetség alapító okiratának 21. paragrafusaként a szövegbe.¹¹

10 Paradox módon az iskola, a Hampton Institute – ahol a beszéd elhangzott – közönsége éppen ezt kívánta hallani, ugyanis az intézmény igazgatója egy olyan déli fekete volt, aki egyetértett avval, hogy a faji elkülönülés az idő tájt szükségszerű, és a szociális egyenlőség követelése komplett örültség.

11 Ugyanakkor Wilson már elnökként és a háború alatt megvétőzta – kétszer is, 1915-ben és 1917-ben – a Burnett-féle bevándorlást korlátozó törvényt, melynek lényege egy „írstudásra” vonatkozó kulturális teszt volt, melyből következtetéseket lehetett volna levonni, hogy a bevándorló nem veszélyezteti-e az Egyesült Államok „egészségét” és „erkölceit”, illetve nem szaporítja-e az integrálhatatlan írástudatlanok számát. (Egyébként általában a magyarokat, lengyeleket, görögöket, olaszokat, a Balkán és Dél-Európa nemzeteit tekintették kulturálisan

A „faji és nemzeti” megkülönböztetés tilalmát még annak finomított formájában, pusztán a nemzeti megkülönböztetés tilalmaként sem volt hajlandó elfogadni, noha azt a Népszövetség Bizottság megszavazta.¹²

Ez a „faj” azonban csak részben, s inkább hasonlatosság révén az a fajfogalom, melyet a déli földbirtokosok és rabszolgatartók ideológiai társutasa magáénak vall. Woodrow Wilson politikatudósként, 1879-ben részben egészen más fajfogalommal dolgozik. A *The State* írásának pillanatában meghatározó forrása Johann Caspar Bluntschli, akitől Wilson nemcsak a fajok politikai örökségének tanát veszi át, hanem ennél jóval többet: az univerzális állam szükségsszerű létrejöttének historicizmusba ágyazott, romantikus, hegeli próféciáját is.

Általában véve is bizonyítottnak tekinthető,¹³ hogy az amerikai politikatudományt, annak születése pillanatában – s ez éppen Woodrow Wilson egyetemista korszaka – a német államelméleti gondolkodás meghatározóan befolyásolta.

Arthur S. Link (Woodrow Wilson hátrahagyott iratainak fő közreadója)¹⁴ a hagyatékban fönmaradt jegyzeteket tanulmányozva összeállította a Wilson által fölhasznált források teljes jegyzékét. Bluntschli mellett Rudolf von Gneist a legfontosabb szerző, valamint a Heinrich von Marquardsen által kiadott *Handbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart*. Link aztán bátran levonhatta azt a következtetést, hogy Wilsonnak minden följegyzése, jegyzete lényegében része lett a *The State* kompendiumának.¹⁵

Azzal, hogy a *The State* nem önálló munka, maga Wilson is teljesen tisztában volt. Részint azért, mert mindvégig igen nehezen birkózott meg a német nyelvvel, állandó szótárhasználatra volt szüksége, s olvasmányait többnyire a felesége fordította számára. A kompiláció kínjait ecsetelve, munkája végén kénytelen elismerni: „ezentúl szerző leszek – soha többé könyvkészítő (book-maker)”.¹⁶

alacsonyabb rendűeknek, s Wilson is ezen az állásponton volt.) A javaslat végül törvény lett 1917-ben, Wilson elnök vétója ellenében. 1914 és 1917 között az amerikai kongresszus állandó és élénken vitatott témája volt a „fajok” megítélése, és hogy melyiket kell beengedni Amerikába, s melyik asszimilálhatatlan. John Burnett képviselő és hívei csak a „teuton fajokat” számították leendő jó amerikaiaknak, míg a „sárga”, a „barna” (maláj) és a „fekete” fajokat nem. Woodrow Wilson amúgy az amerikai nemzet létrejöttét a különböző nemzetiségek aktív hozzájárulásának tekintette, és szembehehelyezkedett a „nativizmussal”, amely lényegében csak azokat ismerte el „igazi” amerikaiaknak, akik Amerikában születtek, így nem annak az európai nemzetnek az érdekeit képviselik az Egyesült Államokban, ahonnan bevándoroltak. Lásd Vought, 1994.

12 A békétárgyalások különböző bizottságokban zajlottak. Egyik ilyen bizottság foglalkozott a Népszövetség alapításának kérdéseivel. Erről az előkészítő bizottságról van szó.

13 Lásd Fries, 1973. és Pestritto, 2005.

14 A Princeton University Press által kiadott *The Papers of Woodrow Wilson* 69 kötetet számlál.

15 Link, 1968. 432.

16 Walworth, 1958. 49.

Ám, ha nem is önálló alkotás a *The State*, mégis, ennek dacára, azt kell mondanunk, hogy híven tükrözi Woodrow Wilson saját fölfogását. Ha nem is ő teremtette meg a semmiből önnön eszméit, de híven elsajátította őket, még egyetemi hallgató és fiatal oktató korában, s mi más volna ez akkor, ha nem éppen a teremtés maga. Kezdetben két hagyományra támaszkodik: az angol történeti iskolára, Burke, Bagehot, majd a darwini evolucionizmussal kibővített spenceri hagyományra, valamint az előbbivel szoros rokonságban álló német historicizmusra és hegeli idealizmusra.¹⁷ Ez utóbbi befolyás egyik alakját emeljük itt ki, akinek hatása közvetlenül kimutatható, s akinek fajokról szóló fejtegetései olykor szó szerint köszönnek vissza Wilson államtani munkájában.

Johann Caspar Bluntschli azért kell hosszasan foglalkoznunk, mert fajról, államról, szabadságról alkotott fölfogása – mint már említettük – Woodrow Wilsont döntően befolyásolja (s most kihagyjuk a másik német liberális jogász és politikus, Rudolf von Gneist hatását). 1883 őszén, amikor graduális képzésre Wilson a Johns Hopkins Egyetemre érkezik, Bluntschli néhány ezres könyvtára már ott várja. A német jogász, politikatudós hagyatékát baltimore-i németek nem sokkal korábban megvásárolták, és az egyetemen helyezték el.¹⁸

Lássuk tehát, mit is mond Bluntschli a fajokról!

Az etiópokkal, azaz a feketékkel kezdi. Lehet, hogy a világtörténelem legrégebbi fajáról van szó, az viszont kétségtelen – írja Bluntschli –, hogy a feketéknek semmiféle történelmük nincsen. Nem képesek történelmi teljesítményre, következésképpen az egyetemes emberi fejlődéshez sem járulnak hozzá semmivel.¹⁹

A vörösek, nyilván Észak- és Dél-Amerika indiánjai, noha kevésbé gyerekesek, mint a feketék, de politikai teljesítményre ők sem képesek. Mindazok a birodalmak, melyek Dél-Amerikában létrejöttek (legfőképpen az inkáké), vélhetőleg Ázsiából átvándorolt népek művei.

Az ázsiaiak, a sárgák a finnek, mongolok és malájok alcsoportjaira oszlanak és különböző mértékben képesek állami teljesítményekre. Ám még abban az esetben is, ha nagy birodalmakat hoznak létre, amint a kínaiak és japánok, mégis ezek a népek megrekednek a kultúrnép szintjén, mert a jogrendszerüket át- meg átítatják a morális parancsok, melyek a szabadságnak szabnak korlátokat, következésképpen ezek a nemzetek a despotizmust sem tudják

17 Pestrutto a két említett hagyomány közötti különbséget abban látja, hogy az angol történeti iskola nem foglalkozott a jövő kérdésével, míg a hegeli államtan a jövő felől fejtette vissza a szellem világtörténetét. Pestrutto arra építi kifejtését, hogy Wilsonra a döntő befolyást Hegel gyakorolta.

18 A New York Times 1884-ben beszámol Bluntschli könyvtárának megérkezéséről: <http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=9D05EFD81E3BE033A25754C1A96E9C94659FD7CF> (A letöltés ideje: 2016. április 15.)

19 „Nincs igazi történelme.” A fehér emberrel való minden találkozása alkalmával annak uralma alá került. Bluntschli, 1875. 85.

meghaladni.²⁰ Végül a történelmi haladás élén a kaukázusi és iráni „népek” (Völker) menetelnek, akik képesek filozófiai gondolkodásra, képesek uralmuk alá hajtani a többieket, és az államalkotás legmagasabb szintjére emelkednek, azaz „szabad önkormányzatot”²¹ teremtenek, ami ugyanakkor a *történelem célja*.

A világtörténelem menetének regisztrálásában továbbra sem kapunk etnokulturális magyarázatot, ugyanakkor a szabad önkormányzat mégis köthető a faji teljesítményhez. Végtelenül leegyszerűsítve, képletünk a következő: a történelem legfejlettebb politikai berendezkedése a demokrácia, s amelyik faj – az angolszász – ezt létrehozta, az nyilván magasabb rendű.

Amint már jeleztem, a haladás élén az árják (kaukázusi-iráni, az indogermán népek) állnak, de csak azután, miután Európába érnek; ezt megelőzően különösebb hozzájárulásuk a politikai intézmények megteremtéséhez nincsen, s az is homályban marad, hogy miként táltosodtak meg ennyire. Előbb a görög, majd a római politikai eszmék, és az ezek alapján létrejövő politikai berendezkedés, majd ezeknek az intézményeknek a teutonokéval (germánokéval) való szimbiotikus együttléte teremti meg végül az európai fehér ember civilizációját, ami történeti értelemben a haladás útja, anélkül azonban, hogy a fajelmélet értelmében felsőbbrendű is volna. Csak ezen a ponton kapunk valamilyen nemzetkarakterológiát.

Még mindig Bluntschli mondja, hogy az európai fejlődést, sorrendben, előbb a maguk is kevert fajú angolok, majd a román–kelta–germán franciák, végül a teuton férfias büszkeség és jogtudat (*Rechtsinn*), valamint a szláv tekintélyelvűség és alkalmazkodáskészség keverékét mutató poroszok vezetik.²²

Míg eljutunk a poroszokig, végképp összezavarodunk. Az árják, indogermánok, de leginkább a fehér emberek Európába érkeznek, s mikor európaiakká válnak, azaz a legkülönbözőbb népcsoportokká alakulnak át, akkor indítják útjára a diadalmas történelmet, a civilizálódás progresszív folyamatát. Ebben a nagy keveredésben lehetetlen az árjakra vonatkozó faji, biológiai őseredetiséget, születési sajátosságokat, rögzült karaktert keresni. (Ráadásul az árja faj nemhogy ellentétben, hanem sokkal inkább kiegészítő, egymásmellettségben áll a sémi fajjal. A sémi faj az árjáéhoz hasonló szerepet tölt be, de küldetésük nem a legfejlettebb politikai intézmények – a csúcson az állammal –, hanem a legjelentősebb vallási intézmény, az egyistenhit megteremtése.) Inkább az a benyomásunk, hogy az „árjaságot” az intézményalkotási képesség határozza meg, s a görög–római, azaz az európai civilizáció hozza azt

²⁰ Uo. 88.

²¹ A „szabad önkormányzat” később az „önrendelkezés” fogalmát fedi. Wilson nem is a „nemzeti önrendelkezésről”, hanem a „szabad önkormányzatról” beszél úgy, hogy az a nemzetek esetében a felnőttkort jelenti.

²² Uo. 13.

létre, mintegy megteremtve az árja fajt, amely éppen ezen intézmények történelmének során születik.

Johan Caspar Bluntschli traktátusának egy későbbi pontján többé-kevésbé eloszlatja a félreértéseket, és javaslatot tesz egy konstruktivista fajfogalomra, ami a társadalompszichológiában gyökerezik.

A modern államról szóló mű második könyvének első fejezete és első alfejezete *Az emberiség, az emberi fajok és a népcsoportok* címet viseli. A második fejezetben a szerző a nép és nemzet fogalmakat igyekszik előbb tisztázni. Itt nagyon fontos meghatározásra bukkanunk: a Nép (*Volk*) egy kultúrfogalom (*Culturbegriff*), ami az emberek olyan csoportját jelöli, mely hosszas társadalmi együttlét során kialakítja közös életkörülményeinek intézményes kereteit. Ezzel szemben a nemzet (a latin *natio*, *nasci* a születésre, az eredetre utal, voltaképpen a fajra. A nép a történelem lassú pszichológiai folyamata révén „képződik meg” (*Bildung*) és jellemvonásai a faji karakterisztikák közé épülnek be.²³ Számos nemzedék egymásra következése, közösen megélt gyakorlatok tesznek egy-egy jellemvonást mintegy örökölhetővé. A nép kialakulása néhány tényezőtől függ: kezdetben közös vallás (1) és nyelv (2), később ország, lakhely (3), életmód, közös feladatok, erkölcsök (4), végül a nemzetállam megalakítására irányuló politikai egység (5) alakít ki egy népet.

A historicizmuson átszűrte fajelmélet már nem, vagy csak nyomokban fajelmélet. Bluntschli számos ponton vitatkozik Gobineau-val is. Bírálja őt, hogy adott civilizáció értékelésekor kizárólagos szempontnak tekinti a faji származást, holott a „születési fajt” meg kell különböztetni a „szerzett fajtól”, ami a szabadságban gyökerezik, a karakter szabad kialakítását teszi lehetővé, és meghatározó módon befolyásolja a civilizációs fokot, ahova egy nép eljuthat, végső soron a jog által védett szabadságra épülő állam (jogállam? – a kifejezést Bluntschli nem használja, de utal rá, amikor Friedrich Julius Stahl teokratikus államával vitatkozik) szintjére.

Bluntschli, illetve általában véve a német államjogi, politikatudományos, történeti gondolkodás saját szándéka szerint a történeti tényekre és nem a filozófiára alapoz, jóllehet teleológiai gondolkodásában végül mindig abban fejeződik be. A fajok eredete hidegen hagyja a történészeket; a fajok hierarchiájának megállapításakor a genetikai szempontok helyett a civilizációs teljesítmény történetileg látható és aktuális stádiumában éppen megfigyelhető szintje jelenti a „történelmi tény” megcáfолhatatlan kijelentés (akárom mondani: kinyilatkoztatás) szilárd bázisát. Bluntschli és a vele szellemi rokonságban álló Wilson rasszizmusa nem antropológiai, mégis tudományos, ezúttal történettudományos rasszizmus. Nem a koponyaméret, hanem a társadalmi progresszió az a tudományos eszköz, mellyel a fajok megmérhetők. (A kiindulópont majd’ minden esetben Arisztotelészre vezethető vissza, akinél a háznép, a rabszolgák, a gyerekek, a nők mind-mind a családfőnek vannak alárendel-

23 Uo. 92.

ve, hiszen a „természetnek ez a törvénye”. Az arisztotelészi hierarchikus családmódelről később még beszélünk kell.)

Más értelemben ezt úgy is mondhatnánk, hogy a pozitívizmusra való törekvés, a történelem filozófiátlanítása látszólag a tényszerűséget segíti, ugyanakkor paradox módon a morális alapok kiiktatása jelentős akadálya a megismerésnek. Egyfajta ideológiai rögzültséget eredményez. A 19. század uralkodó eszméje a liberális progresszizmus, ami egyebek mellett a történeti-tudományos rasszizmushoz is elvezet. Rousseau radikális morális egyenlőségének ezen a ponton helye nincs, s nem is lehet, minthogy Rousseau történelme éppen ellenkező irányba halad.

A német historicizmus és hegeli idealizmus központi kategóriája az Állam, melynek végső formája a világtörténet beteljesítője, a Szellem. A német romantika által előtérbe állított és végcélnak tekintett állam eredete a történelem; ez az állam természete szerint organikus, lényege pedig a nemzeti egység, mely akaratát a szuverén jogalkotásban valósítja meg, és végső állapotában morális tökélyre jut.

A 19. század második felének Amerikájában Woodrow Wilson, mint számos kortársa, az őket oktató néhány professzor hatására ezt a koncepciót vallja, és az ébredező politikatudomány ezen az alapon szerveződik.

Johann Caspar Bluntschli mellett Friedrich J. Stahl, Georg Waitz, Rudolph von Gneist, Georg Jellinek, Johann Gustav Droysen és Heinrich von Treitschke nyomán alakul ki a politikatudomány és közigazgatás-elmélet (melyben Wilsonnak úttörő szerepe van) az Egyesült Államokban.²⁴

De térjünk vissza a faj fogalmára, melynek – mint láttuk – két egymással fedésben lévő értelmezése is megtalálható Woodrow Wilsonnál. Az egyik értelmezés a déli államok által elvesztett polgárháború ideológiai revansában gyökerezik, a másik a német historicizmusban. Az első értelmezés megengedi az antropológiai vizsgálódást, a második inkább kerüli, viszont inkább politikatudományi alapvetésnek használja.

Woodrow Wilson a faj fogalmát – mint politikatudományi eszközt – voltaképpen egy tágabban körvonalazható politikai kultúra értelmében használja.

A politikai kultúra fogalma azonban egyszer sem fordul elő az államelméleti tankönyvben, viszont kibonthatjuk egy amúgy rendkívül problematikus szóhasználatból.

A *The State* 1352-es szakaszában a következőket olvassuk: jóllehet az emberi döntésnek van szerepe az intézmények létrejöttében, de ez soha nem korlátlan lehetőség. Az intézményeknek alkalmazkodniuk kell az őket megelőző szokásokhoz, melyek viszont csak lassan, észrevétlenül változnak maguk is. „Az intézményeknek, ahogy az erkölcsöknek, s az élet és viselkedés minden más formájának, a szokások lassú, szinte észrevehetetlen kialakulására kell várniuk.”

²⁴ Fries, 1973. 391

Wilson a „habit” kifejezést használja itt, éppen azt, amire Alexis de Tocqueville is építi jellemzését az amerikai demokrácia leírásakor (és amit a francia *Annales*-iskola mentalitásnak mondana). Mi több, Wilson mintha a tocqueville-i kutatási programot szeretné beteljesíteni. Egy hosszabb idézettel szeretném ezt alátámasztani, hogy aztán visszaléphessek a wilsoni politikatudományhoz.

„Valami hasonló történik a nemzetekkel is. A népeken mindig megérzik, honnan származnak. A születésüket kísérő és fejlődésüket szolgáló körülmények hatással vannak egész további sorsukra.

Ha tudnánk, milyen alkotóelemekből álltak össze valaha a társadalmak, ha megvizsgálhatnánk történelmük kezdeteit, minden bizonnyal meglenénk előítéleteik, szokásaik, fő szenvedélyeik s mindazon tényezők legfőbb okait, melyek az úgynevezett nemzeti karaktert alkotják; magyarázatot kapnánk egyes szokásokra, melyek ma ellentétesnek tűnnek az uralkodó erkölcsökkel; törvényekre, melyek szemlátomást ellentétben állnak az elfogadott elvekkel; érthetetlen véleményekre, amelyek itt-ott fel-felbukkannak a társadalomban, akár némely öreg épület boltozatairól lecsüngő törött láncdarabok, melyek már nem tartanak semmit. Így magyarázatot nyerne egyes népek sorsa, melyeket, úgy tetszik, mintha ismeretlen erő sodorna valamely, általuk is ismeretlen cél felé. De egy hasonló vizsgálathoz mindeddig hiányoztak a tények; az elemző szellem csak a korral együtt alakult ki a népekben, s mire eszükbe jutott szemügyre venni bölcsőjüket, az idő már felhőbe burkolta, a tudatlanság és a góg mesékkel övezte, melyek eltakarták az igazságot.”²⁵

Annak nincs nyoma, hogy Woodrow Wilson behatóan foglalkozott volna Alexis de Tocqueville-lel, vagy a politikai kultúra fogalmát *Az amerikai demokráciából* szeretne volna kibontani; közvetlenül a német történetírókhoz fordult.

Az európai és az ennek részeként kialakuló diadalmas árja történelem két intézményesült szokás összekapcsolódásából születik, és kezdetektől fogva – *mintegy genetikailag* – magában hordozza az államalkotás képességét.

Az említett két intézményesült szokás egyike a római polgárok egymáshoz való magánviszonyait, a tulajdonlást és szerződést magában foglaló római jog, a másik a teuton (germán) közösségi szerveződés, amit a személyes függőség és lojalitás kötelékei fognak össze.²⁶ A középkori európai fejlődést azonban nem kizárólag a római jog és teuton közösség, hanem a kereszténység is döntően befolyásolja. A kereszténység viszont a sémi faj egyistenhitének egyik alváltozata, így Wilson nagy megbecsüléssel beszél arról, hogy a kereszténységen túl mi mindent köszönhetünk a teutonok szokásait is meghatározó zsidóknak.²⁷

25 Tocqueville, 1993. 53

26 „[...] nem kis részben a római jog és teuton szokás [habit] egymásra hatása alkotja a középkor történelmét.” Wilson, 1889. 284. szakasz.

27 „A teutonok nem csupán Róma, hanem a kereszténység hatása alá is kerültek; és az egyházon keresztül Európában megjelent a zsidó gondolkodás erős kováza. [...] jó volna, ha láthatnók a gondolkodás finom elemeit, melyek mostani szokásaink nagy részét kialakították, ami ma-

A teutonok politikai intézménye az önkormányzó (self-government) köz-ség, amely a szabad emberek társulásából áll.²⁸ A vezérek, noha nagy hatalommal rendelkeztek, a hagyományok és az igazságszolgáltatás kérdéseiben nem döntöttek: ez a hatalom a faluközösség egészének birtokában volt.²⁹

Miután hosszú ideig egymás mellett létezik, a római és a teuton intézményes szokásvilág összekapcsolódik, jöllehet az uralom két teljesen különböző mintázatát alkotják. A római uralomban az állam mindenható, és az állam nevében föllépő tisztviselőnek a polgár teljes engedelmességgel, sőt még életével is tartozik. A teuton uralmi modellben perdöntő a vezér iránt tanúsított önkéntes személyes lojalitás. Mindaddig marad főnök a vezér, míg a község tagja őt követi, de utóbbi mindvégig megőrzi függetlenségét, így ez a mintázat az individualizmus politikai közösségét alkotja.

Összefoglalóan a 296. szakaszban kapjuk meg a rómaiak és teutonok európai hagyományát, ami a középkort jellemzi, és előkészíti a modern kort, ahogy azt ma megéljük. „Ha egyáltalán megkockáztathatjuk a római és a teuton hatás bármiféle általános leírását, akkor azt mondhatnánk, hogy a teutonok a politikai szerveződéshez, a rómaiak főként a magánjogok fejlődéséhez járultak hozzá.”³⁰

A római, mindenható állam a teuton és keresztény individualizmus hatására alakul át önkormányzati községgé. Azt mondtuk, hogy ennek a történelemnek az alapjánál egy sziklaszilárd faji örökség áll: a patriarchális árja család hierarchikus berendezkedése, ami az előbbiekben leírt módon vezet az államhoz, hogy abban kiteljesítse az árja „szellemet”.³¹

Nyilvánvaló, hogy ez a fajfogalom lényegében azonos a társadalompszichológiát szervesen tartalmazó politikai kultúra fogalmával, s radikálisan eltér a biológiai fajfogalomtól, ami a biopolitika, identitáspolitika és etnopolitikai nacionalizmus kiindulópontja lehet. Dr. Wilson tudományos tevékenysége során, eltérő hangsúlyokkal, de mindkettőt használja.

Ezért aztán, mikor Wilson politikai döntéseit, döntéshozói tevékenységét szeretnénk jellemezni, akkor elbizonytalanodunk: mire gondolhatott a szegregáció támogatásakor? Meglehetősen kedvezőtlenül ábrázolta a négereket,

gánéletünket és az állam tevékenységét illeti, mert akkor könnyen fölfedezhetnénk, hogy a valláson kívül milyen sok mindent köszönhetünk a zsidóknak. Wilson, 1889. 285. szakasz

28 A teuton politikai kultúrából indítja el később Wilson a közvetlen demokráciának a leírására hajazó politikai programját, amely az Amerikai Egyesült Államok számára az erős állam vezetésére hivatott vezetőt és vezetőképeséget (leadership) tartja kívánatosnak, a nemzetközi viszonyokban pedig a szuverén, a döntőképes községek tanácskozásának ideálját fogalmazza meg, ami a népek szövetségét eredményezi és garantálja az „örök békét”. „A world safe for democracy” volt a program jelmondata. A „nemzeti önrendelkezésnek” is ez a teuton „önkormányzat” (self-government) s ez a program áll a háttérben, ami inkább kapcsolódik a „teuton faj” politikai kultúrájához, semmint valamiféle etnopolitikához vagy identitáspolitikához. Lásd Throntveit, 2008.

29 Wilson, 1889. 287. szakasz.

30 Uo.

31 Uo. 8. szakasz.

és paternalista bájjal a rabszolgaságot. Ám soha ki nem mondta, hogy a nége-
rek alacsonyabb rendűek, legföljebb azt, hogy a fejlődés alacsonyabb szintjén
rekedtek meg, s talán, több évszázad múlva, van remény felemelkedésükre is,
ami viszont tán soha nem vezet el egyenjogúságukhoz.³² Egyetlen feketét hí-
vott meg princetoni rektori beiktatójára, de betartva az íratlan szabályokat,
nem tartott igényt barátja jelenlétére a beiktatást követő fogadáson.

Következtetések helyett

Ezek az ellentmondások semmiféle határozott, végső következtetésre nem ad-
nak lehetőséget,³³ egy negatív állítást azonban mindenképpen meg lehet fo-
galmazni: a progresszivistá, történeti rasszizmus és a szélsőjobboldali, náci,
tudományosnak szánt antropológiai fajelmélet között perdöntő különbségek
vannak, noha a kettőt sokan igyekeznek egybeemosni.³⁴

Közöttük is példaadóan primitív, amit Jonah Goldberg újságíró,³⁵ egy
nagy vihart kavart pszeudotudományos munkában állít,³⁶ nevezetesen, hogy
Woodrow Wilson az amerikai fasizmus megteremtője volna.³⁷ Őt csak a kont-
raszt kedvéért hozzuk szóba. Éppen azért, hogy illusztrálja azt az állítást,
amelyet bizonyítani igyekeztem: jóllehet Wilson szóhasználatát komoly ha-
sonlatosságokat mutat a 20. század fajelméleteinek ideológiai változataival,
mégis, a fasizmus, náciizmus döntő eleme, a fajelméletnek biologicista fölfogá-
sa teljesen idegen munkásságától,³⁸ lett légyen az teoretikus vagy praktikus,
politikai.

32 Különösen primitív a rajz a 4. kötet 297. oldalán, ami egy majomábrázatú „szuperkivénhedt”,
szakadt négyet ábrázol Richmondból. Wilson, 1902. <https://ia802707.us.archive.org/23/items/ahistoryamerica05wilsgoog/ahistoryamerica05wilsgoog.pdf> (A letöltés ideje: 2016. április 15.)

33 A legkülönbözőbb megítélésekről beszámol: Keene, 2013.

34 Wilsonról több eszmétörténeti kép is alkotható, s maga Wilson tápot is ad mindegyiknek.
Lehet látni őt a Klux Klux Klan déli apologetájának, és hallani őt a „csöndes néptömegek”
kozmetopolita hangjának, ha éppen ki akarjuk domborítani eszméinek valamelyik, amúgy a
másikkal együtt élő oldalát. Skowronek, 2006.

35 Goldberg, 2007.

36 Érdemes a History News Network vitáitait végigolvasni, ahol neves tudósok is megszólal-
nak Goldberg könyve kapcsán: <http://historynewsnetwork.org/article/122469>. (A letöltés ide-
je: 2016. április 15.)

37 Goldberg, Mussolinit idézve, a fasizmust az organikus, totalitárius állam koncepciójával azo-
nosítja, mely azonban nem szükségképpen épül zsarnoki hatalomra. „Hívjuk, ahogy csak
akarjuk – progresszivismusnak, fasizmusnak, kommunizmusnak vagy totalitarizmusnak –,
az első valódi kísérletet nem Oroszországban, Olaszországban vagy Németországban, hanem
az Amerikai Egyesült Államokban hajtották végre, és Woodrow Wilson a 20. század első fa-
siszta diktátora.” Goldberg, 2007. 80.

38 Goldberg egyébként főként az államközpontúságot nevezi fasizmusnak. Valóban, ahogy erről
volt már szó, Wilson maga is az erős, reformista állam híve, s a német államelméleten iskolá-
zódik, így joggal állítható, hogy politikai filozófiája államközpontú. De ez azért még nem fa-
sizmus.

Ha egy meglehetősen távoli rokonság után akarunk kutatni Woodrow Wilson faji eszméi tekintetében, akkor gondolhatunk esetleg Charles Maurras-ra. Mindkét esetben ugyanazt a náci fajelmélettel szemben álló választóvonalat lehet meghúzni. Charles Maurras-nál a fajelmélet az antiszemitizmus alkotóeleme (evvel szemben Wilson inkább volt filozemita), de eszméi a náci ideológia biologicista fajelmélettől egy adott ponton mégis radikálisan különböznek.³⁹ Erről Ludassy Mária a következőket írja: „Ez a politikai antiszemitizmus különbözik a Gobineau-féle misztikus és biologicista fajelmélettől (ez lesz később Maurras német nemzetiszocializmus-bírálatának bázisa is): a kulturális tradíciók különbözősége a meghatározó [...] A különböző kulturális közösségek között Maurras éppoly kevésbé ismer el közös erkölcsi elveket, egyetemlegesen számon kérhető morális maximákat, mintha biológiai korlátokkal elválasztott rasszokról lenne szó.”⁴⁰

Wilson szintén, amikor a faj kifejezést használja, egészen egyértelmű, hogy az ő esetében azt „fajtának” (rassznak) kell érteni. Nem érdekli a faj(ok) biológiai eredete, nem keresi az ősi, tiszta származás mítoszát, nem ad idealizált képet valamilyen faj jellemvonásairól, hanem éppen ellenkezőleg, szinte mindenhol a kevertséget, a (politikai) kultúrák egymásra való hatását látja, igaz, fajtán belül, amiből azért látszik, hogy a *fajták közötti* keveredés problémáját inkább elkerüli. Mégis, szociálintropológiai leírása a „fajtákról” és az ebből fakadó politikai következtetések – azaz éppen a progresszivizmus – hajlamos a fajelméletek „fajokra” vonatkozó történelmi (azaz szinte genetikai) kódoltságát átvenni.⁴¹ Wilson és a progresszivizmus egyes változatai a hegeli államközpontú idealizmus szellemében ugyanazt a hibát követik el, amit a genetikai felsőbbrendűség kutatói, csak hogy míg amazok a történelem vége felől tekintenek visszafelé, és az ipari forradalom robogó gőzmozdonyának ablakából néznek végig a fajták so-

39 Ezt maga Maurras is hangsúlyozza: „a zsidókérdés nem biológiai probléma, bár vannak ilyen összefüggései is. Ha felvetjük a zsidókérdést, remélem nem kezdtek el pogromról kiabálni, a gázkamrákról szónokolni, a törvényileg előírt kasztrálást citálni, Mendel törvényeit emlegetni. A megsejtes idején nyilvánosan megmondtam Montandon professzornak, hogy mi egyáltalán talán nem osztjuk az ő primitív rasszizmusát, a bőr antiszemitizmusát. Mi nem azt mondjuk, hogy »Halál a zsidókra!«, mert nekik éppúgy joguk van az élethez, mint minden más teremtménynek, hanem azt mondjuk, hogy »Le a zsidókkal!«, mivel túl magasra kapaszkodtak fel nálunk. A mi antiszemitizmusunk állami antiszemitizmus, mely abban áll, hogy megtiltsa a zsidóknak, hogy túl sokat szerezzenek, mindenekelőtt, hogy megszerezzék a francia állampolgárságot.” Idézi Ludassy, 1999. 88–89. Ami viszont világos, hogy míg a biológiai irányultságot mindketten elutasítják, mégis, Charles Maurras politikai rasszizmusa és a Wilson progresszivistá rasszizmusa között óriási szakadék tátong, hiszen előbbi a liberalizmus és demokrácia teljes tagadásának része, míg utóbbi éppen a (liberális) demokrácia igazolására szolgál. Ugyanakkor Woodrow Wilsontól egy bizonyos tekintetben nem idegen a „bőr rasszizmusa”, viszont az antiszemitizmus végképp az.

40 Ludassy, 1999. 44.

41 A progresszivizmus eszmetörténetének egyik legjobb ismerője és összefoglalója, Robert Nisbet szoros kapcsolatot lát a biológiai fajelmélet és annak progresszivistá változata között, jól lehet a faji felsőbbrendűség önálló elmélete egészen más következményekkel jár, mintha a rasszizmus a progresszivizmus része marad. Lásd Nisbet, 1979. és Nisbet, 2015.

kaságán, addig az árja felsőbbrendűség – úgymond – „kutatói” a hatalom csúcsairól tekintenek alá a többi fajra. Progresszív historicizmus és eugenika, olykor átfedésben, olykor egymásnak ellentmondva már a teória indításakor megfogalmazzák falszifikálhatatlan törvényeiket.⁴²

Wilsonnak a teutonokról, germánokról alkotott képe számos ponton – szabadság, összetartás, lojalitás, hűség – összehasonlítható avval, amit náci ideológusok Tacitus *Germaniája* nyomán a németekről kialakítottak (igaz, jelentősen torzítva az eredetit, mely maga is teljesen megbízhatatlan megfigyelésen alapul).⁴³ Így a *szociálanropológiai* magyarázat gyökere azonos. Ugyanakkor a germán törzseknek a faji tisztaság megőrzését szolgáló életformája, amit Tacitus kiemel, Wilsonnál egyáltalán nem jelenik meg, s így nyomokban sem emlékeztethet arra a következtetésre, amit Himmler és az általa létrehozott ősi hagyományokat kutató *Ahnenerbe* ebből levon, azaz, hogy a faji puritás fönntartásából egyenesen a holokauszt szükségessége következik.

Wilsontól aligha vezet tehát út a biologicista fajelméletig, viszont a liberális progresszivizmustól vezet út a wilsoni rasszizmusig. Ennek a sajátos rasszizmusnak a lényegét igyekeztünk föltárni.

Irodalom

Abrosius

2008 Abrosius, Lloyd: Democracy, Peace and World Order. In: *Reconsidering Woodrow Wilson: Progressivism, Internationalism, War, and Peace*. Szerk.: John Milton Cooper. Washington, D. C. – Baltimore, 2008. 225–253.

Bluntschli

1875 Bluntschli, Johann Caspar: *Lehre vom moderne Stat*. Stuttgart, 1875.

Bretter

2014 Bretter Zoltán: Wilson »izmusa«. Eszmetörténeti portrévázlat Woodrow Wilsonról. In: *A szabadság iskolája: köszöntő kötet Ludassy Mária tiszteletére*. Szerk.: Szántó Veronika. Budapest, 2014. 149–158.

Dennis

1999 Dennis, Michael: Race and the Southern Imagination: Woodrow Wilson Reconsidered. In: *Canadian Review of American Studies*, 29. (1999) 3: 109–131.

Fries

1973 Fries, Sylvia D.: Staatstheorie and the New American Science of Politics. In: *Journal of the History of Ideas*, 34. (1973) 3: 391–404.

Gerstle

2008 Gerstle, Gary: Race and Nation in the Thought and Politics of Woodrow Wilson. In: *Reconsidering Woodrow Wilson: Progressivism, Internationalism, War, and Peace*. Szerk.: John Milton Cooper Jr. Washington, 2008.

42 Lásd: Popper, 1957.

43 Tacitus *Germaniájának* eszmetörténeti útjáról lásd Krebs, 2011.

Goldberg

2007 Goldberg, Jonah: *Liberal fascism: the secret history of the American left, from Mussolini to the politics of meaning*. New York, 2007.

Keene

2013 Keene, Jennifer D.: Wilson and Race Relations. In: *A companion to Woodrow Wilson*. Szerk.: Ross A. Kennedy. Chichester, West Sussex; Malden, MA. 2013. 133–152.

Krebs,

2011 Krebs, Christopher B.: *A most dangerous book: Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich*. London – New York, 2011.

Link

1968 Link, Arthur S.: Woodrow Wilson and the Study of Administration. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 112, (1968) 6: 431–433.

Ludassy

1999 Ludassy Mária: *Fehér jakobinizmus – Charles Maurras és az Action Française*. Budapest, 1999.

Nisbet

Nisbet, Robert: *Idea of Progress: A Bibliographical Essay* <http://oll.libertyfund.org/pages/idea-of-progress-a-bibliographical-essay-by-robert-nisbet#lf-essay004lev1sec06>. (A letöltés ideje: 2016. április 15.)

1979 Nisbet, Robert: *History of the idea of progress*. New York, 1979.

Pestritto

2005 Pestritto, Ronald J.: *Woodrow Wilson and the Roots of Modern Liberalism*. Oxford, 2005.

Popper

1957 Popper, Karl Raimund: *The poverty of historicism*. London, 1957.

Skowronek

2006 Skowronek, Stephen: The Reassociation of Ideas and Purposes: Racism, Liberalism, and the American Political Tradition. In: *The American Political Science Review*, 100. (2006) 3: 385–401.

Throntveit

2008 Throntveit, Trygve: „Common Counsel”: Woodrow Wilson’s Pragmatic Progressivism, 1885–1913. In: *Reconsidering Woodrow Wilson: Progressivism, Internationalism, War, and Peace*. Szerk.: John Milton Cooper Jr. Washington, DC. 2008. 25–56.

2011 Throntveit, Trygve: The Fable of the Fourteen Points: Woodrow Wilson and National Self-Determination. In: *Diplomatic History*, 35. (2011) 3: 445–481.

Tocqueville

1993 Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia*. Ford.: Frémer Jusztina – Martonyi Éva – Miklós Livia – Nagy Géza – Schulteis Gyula – Szijgyártó László. Budapest, 1993.

Vought

1994 Vought, Hans: Division and reunion: Woodrow Wilson, immigration, and the myth of American unity. *Journal of American Ethnic History*, 13 (1994) 3.

Walworth

1958 Walworth, Arthur: *Woodrow Wilson*. New York, 1958.

Wilson

Wilson, Woodrow: *Congressional Government: a Study in American Politics*, Houghton, Mifflin. <https://ia601407.us.archive.org/8/items/congressionalgov00wilsa/congressionalgov00wilsa.pdf>. (A letöltés ideje: 2016. április 15.)

1889 Wilson, Woodrow: *The State: Elements of Historical and Practical Politics: A Sketch of Institutional History and Administration*. Chicago, 1889.

1902 Wilson, Woodrow: *A history of the American people: in five volumes*. New York, 1902.

1918 Wilson, Woodrow: *The State*. Ed.: Edward Elliott. (Special Edition.) Boston – New York – Chicago. 1918.



NEMZET ÉS KULTÚRA



HÖRCHER FERENC

Intézményalapítás és polgári kultúra

A Széchenyiek útja a főúri mecénatúrától
a *Bildungsbürger* eszményéig

1.

Amikor a reformkor nagy kulturális intézményalapítási hullámára gondolunk, általában abból indulunk ki, hogy a nyelvújítás körüli viták tanulságait összegezve a nemzeti kultúra építése, azon keresztül pedig a nacionalizmus ébredő ideológiája hívta életre a nemzeti kultúrát szolgáló intézményeket.¹ Az alábbi dolgozat amellett kíván érvelni, hogy legalábbis körülbelül a harmincas évekig (tehát a nacionalista paradigma tényleges és erőteljes térnyeréséig) sokszor bele tudott játszani egy másik motiváció is az intézményalapításba. Ez a motiváció a főúri kezdeményezésű, felvilágosult kulturális intézményalapítás gyakorlatából nőtt ki, s mint ilyen természet-szerűleg kapcsolatban állt az előző század utolsó harmadának jozefinista törekvéseivel. A Széchenyiek példája azt igazolja, hogy a harmincas évekig Magyarországon a felvilágosult főúri kultúrmecénási paradigmának a hatása is érződik.

A felvilágosult mecénatúra keretei között az intézményalapítás elsődleges, bevallott célja a közjóért tett szolgálat révén az egyén és családja hírnevének öregbítése, az erényes ön- és közösségépítésnek a felvilágosult *Bildung*-konceptióra visszavezethető elképzelése.² E morális és közösségi vonatkozáshoz azonban sokszor egy további, politikai szempont is kapcsolódott: az a magyar arisztokratákra gyakran jellemző politikai beállítódás, amely nem a politikai szembenállás élezésében érdekelt, mint a közjogi problémákat újból és újból felvető köznemesi liberális nacionalizmus, hanem épp ellenkezőleg, a korábbi (18. századi) politikára még jellemző megegyezésre való törekvés érhető tetten benne ország és királya viszonyrendszerében. A hagyományos, kora modern udvari kultúrában ugyanis a kultúra támogatása a király dicsőségét legalább annyira szolgálta, mint az egyes egyénét vagy az egész közösségét – gondoljunk a versailles-i udvar kulturális programjára, vagy akár

1 „A nacionalizmus kifejtésének egyik fő terepe éppen a kultúra lett: a nyelv és irodalom szerepe kézenfekvő volt, de a kortársak általában is a nemzeti öntudat erősítésében látták a művészetek egyik legfontosabb, talán elsőrendű feladatát.” Dobszay, 1998. 162.

2 A *Bildung* fogalmáról lásd Veress, 1998, valamint Horkay Hörcher, 2015a.

Nagy Frigyes kultúrapártolására.³ A lojalitásnak a kultúra támogatásán keresztül megnyilvánuló formája azért lehetett releváns, mert a 18. századi Magyarországon, ahol pedig a királyi udvar távol volt, és idegen kultúrát jelentett, a magyar történeti alkotmányos gondolkodás kifejezetten egymáshoz kötötte az uralkodót és az országot (vagyis a rendeket), a tehetős birtokos nemesség és az arisztokrácia számára a mecénási szerepkör biztosíthatott egy olyan megnyilvánulási formát, mely mindkét fél (tehát az udvar és az ország) nézőpontjából is támogathatónak tűnt. Amellett fogunk érvelni, hogy a kultúrába befektető arisztokraták, amilyenek a Széchenyiek is voltak, ilyen szempontból ahhoz a hagyományos szerepükhöz méltón jártak el, amelynek lényege, hogy társadalmi státuszuk révén közvetítsenek a nemesség által uralt diéta (ország) és a királyi udvar között.⁴

A tanulmány a kultúra támogatásának ezen korábbi felfogásából indul ki, s aztán azt vizsgálja meg egy esettanulmány keretében, hogy miként fordul át ez a modell a művelt polgár eszményének támogatásába. A két Széchenyi gróf – Ferenc és István, apa és fia – intézményalapítási gyakorlatát vizsgáljuk majd, elemezve az intézetalapítók megnyilatkozásait és a kortárs kontextust, azzal a céllal, hogy megpróbáljunk általánosítható megállapításokig eljutni az alapítók szándékaival kapcsolatban. A két nemzedék fellépése között, az eltelt negyedszázad hatására úgy a társadalmi háttér, mint a politikai helyzet is döntő módon megváltozott. Egyesek szerint, ezért még, ha létezett is az általunk vélelmezett jelenség az apák nemzedékének tevékenységében, az már semmiképp sem igazolható a fiúk nemzedékével kapcsolatban.⁵ A jelen dolgozatban megpróbáljuk a két főhős (a századfordulóhoz, illetve az 1825–1830 közötti időszakhoz kötődő) kulturális támogatásra vonatkozó gondolkodását mai tudásunk szerint rekonstruálni és összehasonlítani, arra a kérdésre keresve a választ, hogy példájuk tanúsága szerint miként járult hozzá a felvilágosult arisztokrácia a polgári kultúra kiépüléséhez. Ez azt jelenti, hogy a polgári kultúra fogalmán keresztül megpróbáljuk tetten érni a két alapító eltérő kontextusában a felvilágosult kultúrapártolás bizonyos összefüggéseinek továbbélését és átalakulását. A kontinuitást a felvilágosult kultúrapártolás és a polgári kultúra gyakorlata között hipotézisünk szerint a *Bildung*, vagyis egy erkölcsi alapon értelmezett egyéni és közösségi műveltség-eszmény mindkét paradigmára jellemző fogalma teremti meg.

3 A versailles-i udvari kultúra témáját érinti Horkay Hörcher, 2013. A kora modern magyar udvari kultúra hagyományaira lásd G. Etényi – Horn, 2003.

4 E közvetítéssel foglalkozik a jelen szerző következő írása: Horkay Hörcher, 2015b. A Széchenyiek kultúrpolitikáját más-más szempontból elemző további két írása Hörcher, 2015a, valamint Hörcher, 2016.

5 A tézis egyik jellemző és erős megfogalmazására lásd Monok, 2004.

2.

Először is elevenítsük fel a legismertebb példákat arra, miként alapított kulturális intézményt Széchényi Ferenc és Széchényi István! A mintaadó az atya, Széchényi Ferenc, akinek korábbi gyűjtőszenvedélye a politikai élettől való visszavonulását követően fordult komolyra, ekkor vágott bele a Nemzeti Könyvtár – Nemzeti Múzeum intézménykomplexum létrehozásába. A gondolat az egyszerű könyvtáralapítástól a nemzeti gyűjtemény felé hosszú évek során mozdult el, s ebben a külföldi példákon túl⁶ minden bizonnyal kulcsszerepe volt Kovachich Márton Györgynek, aki alkotmány- és jogtörténész létére már 1791-ben híveket toborzott egy olyan program támogatására, mely az országra vonatkozó történeti forrásokat volt hivatott összegyűjteni. Kovachich felhívására Széchényi Ferenc reagált, s Kovachich 1796. április 6-án már egy nyilvános nemzeti könyvtár gondolatáról levelezett a gróffal.⁷ Ám a gróf nála is merészebb tervet kovácsolt: egybegyűjteni „az összes nyomtatványokat, melyek Magyarországon és magyarországi íróktól külföldön jelentek meg; tovább a nyomtatványokat és kéziratokat (az utóbbiakat akár eredetiben, akár másolatban), melyek a magyar korona országainak multjára és állapotaira világot vetnek”.⁸ Nagy energiákkal lát a beszerzésnek, Teleki Sámuel példáját követve katalógust ad ki könyveiről, melyhez Mihael Denis ír bevezetőt, aki a Theresianumban tanára volt, s a bécsi udvari könyvtár élén állt.⁹ Végül 1802 márciusában folyamodványt ír a királynak (és nem a rendeknek), melyben arra kéri az uralkodót, „Méltóztassék kegyesen engedélyezni, hogy ezen gyűjteményt Magyarországnak adományozhassam”. Jogi helyzetét illetően a „főhercegnádor” joghatósága alá kívánja helyezni az új intézményt, melyet „hazai múzeumnak” nevez, elhelyezésére pedig „a pesti királyi egyetemi könyvtár” épületét javasolja.¹⁰ I. Ferenc 1802. június 23-án az ajánlatot „kiváló tetszéssel” fogadja, és támogatja azt.¹¹ 1802. november 25-én Bécsben Széchényi benyújtja az alapító levelet, melyet a következő napon, november 26-án kelt királyi oklevél minden pontjában jóváhagy és megerősít. A könyvtárat hamarosan a nádor javaslatára fogják múzeummá továbbfejleszteni. Az erre vonatkozó javaslatát a nádor hivatalosan először az 1807. évi országgyűlés végén, december 15-én terjesztette elő, amikor ugyan nem született róla döntés, de megszületett a 24. törvénycikk, amelyben a nemzet köszönetet mond Széchényinek az Országos Könyvtár alapítá-

6 Lásd például Pražák, 2003.

7 Fraknói, 2013., 208.

8 Uo. 222.

9 A katalógus első két kötete 1799-ben, míg a harmadik 1800-ban jelent meg, összesen 1821 lap terjedelemben.

10 Idézi Fraknói, 2013, 235–236. Nemigen szoktak ezzel az elhelyezési javaslattal foglalkozni, pedig az egyetemi könyvtár és a nemzeti könyvtár-múzeum elhelyezésének összekapcsolása valószínűleg több mint pusztá véletlen.

11 Kollányi, 1905. 68.

sáért, és elkötelezi magát a múzeum megalapításának célja mellett is.¹² A következő évben megszületik ez az országgyűlési döntés is, ahogy azt az 1808. évi VIII. törvénycikk megfogalmazza, többek közt az alábbi szavakkal: a rendek „az 1790: LXVII. törvénycikk kapcsában elhatározták első sorban Ő szent felségét felkérni, hogy ez intézetet jóakarataival és kegyelmével támogatni és pártolni méltóztassék, más részről pedig a fenséges főherczeg nádor urat fölszólítani, hogy aközben is, a míg e dologra s jelesül egy tudományos társaság alakítására nézve a következő országgyűlésen tüzetesebben intézkedni lehetne, ez intézetnek részben való életbeléptetésére gondot fordítani, a céljaira szolgálendő épület emeléséhez hozzáfogni s lehetőleg mindent foganatosítani, egyszersmind pedig a magyar nyelv művelése előmozdításának egyéb eszközeit is szíven hordozni méltóztassék.”¹³

És épp ezen a ponton kapcsolódik a történetbe a fiú, Széchenyi István vállalkozása. A törvénycikk szövegéből világos, hogy míg az atya könyvtár-múzeum alapító gondolata összekapcsolódik az 1790-es nagy politikai felpezsdülés korszakának törekvéseivel, egyben előre is mutat az Akadémia megalapításának irányába. Ami a múltat illeti: a LXVII. törvény az elmaradt, de bizottsági szinten kidolgozandónak ítélt operátumtémák között külön pontban rendelkezett a tudomány kérdéséről. A törvény ebben a bekezdésben szót ejtett nyilvános akadémiák, ifjúsági alapítványok és díjak, egy katonai akadémia tervéről, de ami szempontunkból fontosabb, itt került szóba „Egy fokozatosan fölláltítandó tudományos akadémia tervezete. A hazai nyelv ki-művelésének, valamint a nemzeti művelődés egyéb szükséges eszközeinek” tervezete, továbbá: „[s]zép-művészeti, ugymint szobrászati, festészeti akadémiának s egyéb effélének; végül [v]alamely leánynevelő-intézet fölláltításának tervezete.”¹⁴ Erről a határozott jövőképről a nemzet képviselői a jelek szerint nem kívántak lemondani a fagyos politikai légkörben sem. Ezért van az, hogy visszatértek rá az 1808-as törvény szövegében is. És a jelen dolgozat szempontjából elmondhatjuk, hogy ezért van az is, hogy Széchenyi István országgyűlési fellépésének is e családi örökség, sőt a hazai felvilágosodás erőfeszítéseinek továbbvitele¹⁵ lesz egyik legfontosabb önként vállalt, gyakorlati jelentőségű, de egyben szimbolikus értékű programpontja.

Az ifjabb Széchenyi persze más háttérrel érkezik el a közszolgálat és a kulturális intézményalapítás gondolatához. A napóleoni háborúk durva ütközetei-

12 „Hálás szívvel emlékeznek meg az ország karai és rendei gróf Széchenyi Ferencz, királyi fő-kamarásmesternek azon bőkezűségéről s a közjólét gyarapítására irányzott igyekezetéről, mely szerint dicséretes emlékeztető őseinek nyomdokait követvén, terjedelmes és válogatott könyvtárát, valamint kiváló gondossággal és költsékezéssel gyűjtött ritka pénzérmeit s jeles családok czimereit, ugyszintén földabroszait, képeit és kéziratait a magyar nemzet használatára, teljes joggal, átírta és ezekkel egy fölláltítandó nemzeti muzeum alapjait dicséretes buzgósággal lerakta.” 1807. évi XXIV. törvénycikk.

13 1808. évi VIII. törvénycikk.

14 1790/91. évi LXVII. törvénycikk.

15 A tudós társaságokra vonatkozó még korábbi tervekről lásd Somorjai, 1997.

ben edzett kapitány számára egyáltalán nem evidens a belépés a politikai harctérre. Ráadásul képzettsége sem olyan kiváló erre a feladatra, mint a katonáskodásra – igencsak alapos önképzésre volt szüksége ahhoz, hogy egyáltalán fel léphessen az alsóházi országgyűlési politika színpadára¹⁶ –, és akkor még nem beszéltünk a bécsi udvar kulisszáiról, amelyek mögött a kifinomultan erkölctelen játékszabályokat a zseniálisan autokrata Metternich diktálta, s e normákat Széchenyi élete végéig nem volt képes, vagy inkább hajlandó elfogadni. Ehhez képest kell értékelni azt az *entrée*-t, amellyel az ifjabb Széchenyi nemcsak azt éri el, hogy a politika színpadán egy pillanat alatt minden figyelem ráirányuljon, hanem ennél többet hajt végre: a kortársi beszámolók szerint elindítja a reformkort. Elevenítsük fel vázlatosan, miként született meg az Akadémiára vonatkozó felajánlás, s hogyan indult meg a projekt végrehajtása.

1825. november 3-án – azon a pozsonyi diétán, amikor az 1791-es operátumok felelevenítésén dolgozik az alsóház – a mindenkori ellenzéki Felsőbüki Nagy Pál szenvedélyes beszédben ostromozza azokat, akik nem képesek támogatni a hon felemelkedését szolgáló ügyeket. Jókai Mór elmesélése szerint ekkor történt, hogy „a hallgatóság közül felállt egy fiatal huszárkapitány: melle vitézségi érdemrendektől borítva, aki e rövid beszédet mondá: 'Nekem itt szavam nincs. Nem vagyok tagja a követek házának. De birtokos vagyok: és ha feláll egy oly intézet, mely a magyar nyelvet kifejtsé, mely avval segítse elő honosainknak magyar neveltetését, jószágomnak egyévi jövedelmét feláldozom reá'.”¹⁷

Széchenyi tehát, szemben atyjával, a rendek felé fordul alapítói felajánlásával, s nem az uralkodóhoz közvetlenül. Felajánlásában döntő szempont, hogy ezzel a korábbi nemzedék országgyűlési döntésekben megnyilvánuló szándékai szerint jár el, ahogy ezt egy 1826-ban kelt levélben ki is fejti.¹⁸

A folytatás mindenesetre pergő, akárcsak atyja intézetalapítása esetében: Zichy Antal Széchenyi-monográfiájának összefoglalása szerint:

„Nov. 8-án a négy első alapítók: Széchenyi, Vay Ábrahám, Andrássy György és Károlyi György írásba foglalva benyújtották ajánlatukat s a nádor az ügy pártfogolására kéretett fel. Ezt, nagy örömmel meg is ígérte, s utóbb egy 10,000 forintos alapítványával tette még nyomatékossabbá.

16 Csorba László szerint Széchenyinek ekkor még sem latin nyelvtudása, sem a magyar szokás-jog ismerete nem megfelelő az országgyűlési szerepvállaláshoz. Csorba, 2010. 97.

17 Jókai, 1969. Jókai a jelek szerint Döbrentei egykorú feljegyzését használja a jelenet rekonstrukciójának, melyet Szász Károly is idéz. Szász, 1880. 111.

18 „[...] én az ország gyűlésein 1790-ben és 1807-ben az egybegyűlt Karok és Rendek által felállítottatni céloztatott hazai Tudós Társaságnak – midőn ezen országgyűlésen újabban annak a fejedelemre és hazára nézve egyaránt hasznos és kívánatos volta kijelentetett volna – felállítatására örömmel és egész készséggel odaigértem minden jószágaimnak az egész esztendei tiszta jövedelmeit; [...]” Széchenyi, 1985. 5.

Nov. 21. Benyújtatott a felállítandó intézet Terve és Alaprajza.

1826. jan. 28. Az országos küldöttségnek kész javaslata [...] terjesztett elő.”¹⁹

A törvény végül 1827-ben született meg, s két paragrafusból állt.

„A karok és rendek gondoskodása a hazai nyelvnek nem csak terjesztésére, hanem a tudományok és művészetek minden nemében leendő kiművelésére is irányulván, Ő szent felségének jóváhagyásával határoztatik:

1. § Hogy a magyar tudós társaság vagy akadémia, az önkéntes és szabad adományok útján létesítendő alpból, Pest szabad királyi városban, mint állandó székhelyén, a lehető legrövidebb időalatt minél előbb föllálltassék.”²⁰

A 2. bekezdés alapján az intézmény ismét csak a nádor (aki maga is 10 000 forintot ajánlott fel az Akadémia céljaira) hatáskörébe kerül. Végül az újonnan létrejött szervezet alapszabályait 1830-ban fogadják el, ezt követően az uralgó jóváhagyja az intézmény megalapítását, s a pozsonyi országgyűlés viszontjóváhagyása után elkezdhetette végre működését.

3.

Ezek tehát a jól ismert tények, amelyek a két intézményalapítással kapcsolatosak. Most már érdemes összehasonlítani, hogyan viszonyul egymáshoz a két intézményalapítás mint aktus.

1. Megállapíthatjuk, hogy mindkét esetben egy viszonylag hosszú (a hivatalos eljárás indításától számítva évekig tartó), sok energiát és befektetést igénylő folyamatról van szó, számos buktatóval és zsákutcával, ami mindkét esetben csak azért zárulhatott sikerrel, mert mindkét alapító igencsak eltökélt volt arra vonatkozólag, hogy végigviszi az elképzelését.
2. Alapvető különbséget jelent, hogy míg az atya a királyt, majd kénytelen-kelletlen a nádort tekinti partnerének az alapítási eljárásban, a fiú a diétával, a karokkal és rendekkel áll kapcsolatban az alapítás ügyében.
3. Ugyancsak fontos eltérés, hogy Ferenc magányos harcos, aki számos szálal mozgat, durvábban fogalmazva, számos értelmiségi bedolgozót használ kitűzött célja eléréséhez, s igencsak tudatosan próbálja alapítói gesztusának hírét terjesztetni,²¹ István viszont csapatban küzd – alapítótársai-

¹⁹ Zichy, 1896. XIV. fejezet.

²⁰ 1827. évi XI. törvénycikk a hazai nyelv művelésére föllállítandó tudós társaságról vagy magyar akadémiáról. <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=5090> (A letöltés ideje: 2016. február.)

²¹ Erre vonatkozó levelezését bemutatja: Deák–Zvara, 2012.

val négyen vannak, de a folyamat során egyre több partnerük támad. Az is igaz persze, hogy ő maga viszont úgy érzi: az Akadémia alapítására tett színpadias felajánlásával igazából csak ellenségeket szerzett magának a hazában, ahogy ezt meg is fogalmazza *Naplójában*: „A kerületi ülésen beszéltem; minden honfitársamat ellenségemmé tettem.”²²

5. Mind a két esetben egy olyan célkitűzés megvalósításáról van szó, amit már az alapító előtt is sokan magukénak vallottak, vagyis tulajdonképp az előző nemzedék vágyait, elképzeléseit teljesítik be. Azt, amire vonatkozólag mások csak elvi szinten fogalmazták meg igényüket, amiről mások csak képzelődtek, álmodtak, vagy amivel mások reménytelenül kísérleteztek, azt nekik sikerül megvalósítaniuk – aminek persze nem elhanyagolható feltétele, hogy a nem általuk előállított családi vagyoni és kapcsolati tőke erre lehetőséget biztosított.
6. Végül az is fontos tanulsága a két alapítástörténet vázlatos rekonstrukciójának, hogy mindkettő beleilleszthető egy tágabb történetbe, melyben – e dolgozat állítása szerint nem véletlenül – egymással is kapcsolatba kerülnek. Mindkét alapítás annak a politikai folyamatnak a részese, amely az 1791-es operátumokkal kezdődik, folytatódik azzal a törvényvel, amely köszönetet mond Ferencnek a könyvtáralapításért, de már előre jelzi a tudóstársaság alapítását, folytatódik az operátumokat újratárgyaló országgyűlésen István által tett felajánlással, s azon keresztül beletorkollik az operátumokat kiteljesíteni igyekvő reformkorba.

A tényanyag rekapitulálása és értelmezése után a következő lépés az eredeti alapítói szándékok rekonstrukciója lesz. Ennek érdekében megpróbáljuk a fellelhető forrásokat felidézni. Ám hogy az értelmezéshez támpontot nyerjünk, először kitérünk a kortárs külföldi teoretikus, Adam Smith nevelés- és tudományelméleti megjegyzéseire, aki valószínűleg mindkét Széchenyi számára mércét jelentett. Ha Smith nézetei után következik a szándékok felidézése, akkor szembeötlő lesz a Széchenyiek hasonló koncepciót sejtető elképzelése a művelődés társadalmi-politikai hasznáról. Ezért a dolgozat utolsó szakaszában először a 19. század elején kibontakozó „polgári kultúra” fogalmát fogjuk elemezni, Széchenyiek egy-egy nevezetes erőfeszítését a társadalomtörténeti háttérbe ágyazva.

4.

Nem különösebben eredeti megállapítás, ha kimondjuk, a Széchenyiek kulturális intézményalapítási programjára valószínűleg erős brit tájékozódásuk is hatott. Tudjuk, hogy mindketten jártak a Brit-szigeten, Ferenc részletes úti-naplót is vezetett az utazásról, István pedig többször is visszatért oda. Mind

²² Széchenyi, 1978. 1825. november 3-i bejegyzés, 420.

a ketten csodálattal adóztak a brit civilizációnak, amit kicsit meglepőnek is találhatnánk, figyelembe véve, hogy gyakorló katolikusok voltak, s a korabeli brit viszonyokat nehéz lenne katolikusbarátnak nevezni. Ha ennek ellenére meghatározza őket valamifajta brit orientáció, azt nem tekinthetjük véletlennek vagy jelentéktelen körülménynek. Marczali Henriknek Széchenyi Ferenc 1787-es úti jegyzeteiből készített közleményeiből tudjuk, hogy az utazó Edinburgh-ba érve ellátogatott David Hume („a nagy férfiú”) síremlékéhez, majd nem sokkal később: „A hírneves dr. Smith (Ádám) látogatása volt legközelebbi teendőm. Meglátogattam még dr. Robertsont, az V. Károly császár történetének kitűnő szerzőjét, Edinburg egyetemének rektorát.”²³ Ugyancsak innét tudjuk, hogy „kora kiváló tudósai” közül „mindenek fölött Smith Ádámot tisztelte: azt a férfiút, ki a nemzetgazdaságtanban új érát nyitott”.²⁴ Nála talán már csak fia, a *Hitelt* író István tartotta nagyobb becsben Smitht. Saját vele kapcsolatos emlékezetes *bonmot*-ját *Naplójába* is bejegyezi: „Azt mondtam, A/dam/ Smitht nem lehet deákra lefordítani.”²⁵

Mindez indokoltá teszi, hogy az alábbiakban röviden kitérjünk arra a nevelés- és tudományfelfogásra, amelyet Smith a *Nemzetek gazdagsága* lapjain fejt ki. A skót morálfilozófus a felvilágosult (18. századi) brit konszenzusnak megfelelően a szenvedélyt és a babonáságot tartotta a legveszélyesebb társadalmi mótelynek, a tudományt pedig ezek eloszlatása legjobb eszközének. Bár Smithről úgy tudjuk, hogy az állami beavatkozás ellen volt, az alábbi részletből kitűnik, hogy az oktatást bizonyos fokig (legalábbis a felsőbb néposztályok és a középosztály számára) állami feladatnak tartotta: „A tudomány és bölcsészet (*philosophy*) tanulmánya, amit az állam csaknem általánossá tehetne a középosztályhoz (*middling rank*) és a középosztálynál magasabb és vagyonos osztályhoz tartozóknál [...]”.²⁶

Elsőre úgy tűnhet, mintha Smith valamifajta társadalmi felsőbbrendűség-ből fakadóan állna ki az elitoktatás mellett, figyelmen kívül hagyva az alsóbb néposztályok oktatási szükségletét. De ez nem így van, és nem csak azért, mert Smith – a Széchenyi család tagjaival ellentétben – nem a születési arisztokrácia tagja. S nem is pusztán azért, mert Smith politikai gondolkodásában egy jó adag republikanizmus is rejtőzik, ami ellentétben állna egy feltételezett hierarchikus társadalomképpel.²⁷ Hanem azért, mert Smith logikája nem kizárni akarja az alsóbb néposztályt a tudományból, hanem épp ellenkezőleg, demokratizálni kívánja a kultúrát. „Az állam azzal, hogy [...] teljes szabadságot ad (*giving entire liberty*) mindazoknak, akik saját érdekükből, botrány nélkül és illedelmesen (*without scandal or indecency*) igyekeznek a népet festészettel, költészettel, zené-

23 Marczali, 1931. 236., 238.

24 Uo. 248.

25 Széchenyi, 1978., 1830. november 25., 677. Az ekkortájt megjelenő *Hitel*ben Széchenyi a hazai viszonyokkal kapcsolatos gazdasági kritikáját fogalmazza meg. A *Hitellel* kapcsolatban lásd Hites, 2014. E gyűjtemény bevezetője: Hörcher, 2014.

26 Smith, 1940. II. kötet, V. könyv, I. fejezet, III. rész, III. szakasz.

27 Phillipson, 1983.

vel és tánccal szórakoztatni (*to amuse and divert*), mindenféle színielőadással és kiállítással könnyen eloszlathatná a nép nagy részénél azt a melabús és komor hangulatot, amely mindig a babona és rajongás dajkája.”²⁸

Az igazán érdekes Smith elgondolásában az a társadalomlélektani irány, amely a brit kontextusban a vallási szekták rajongásával és a katolikusok vélt babonásával szemben kereste a kultúrában a társadalmi integráció és a feszültségek oldásának eszközét.²⁹ A felekezeti konfliktus Magyarországra is jellemző, ám a katolikus Széchenyiek nyilvánvalóan a másik oldalon álltak volna, ha csak erről lenne szó Smithnél. A kultúra nemcsak a vallási szélsőségekkel szemben képes a társadalmat integrálni, hanem a kereskedelemmel együtt egyének és közösségek gondolkodását tudja csiszoltabbá tenni, viselkedésüket is társadalombaráttá, vagy épp ellenkezőleg, kozmopolitává alakítani. Ez az elképzelés, tehát a tudomány és kultúra révén elért társadalmi integráció (valljuk be, mérsékelt és felvilágosult optimizmust sugalló) elképzelése jelenik meg a Széchenyiek programjában is. Smith ugyanis világosan kijelenti, hogy ez a két „egyszerű és hatásos ellenszer áll azonban rendelkezésre, amelynek együttes alkalmazásával az állam erőszak nélkül is megjavíthatja” a kis felekezetek aszociális erkölcsait. Nemcsak „a tudomány a rajongás és babona mérgének nagy ellenszere”, hanem a rómaiakhoz hasonlóan a „cirkus” is, vagyis „a szórakozással járó vidámság és jókedv” is. Smith elképzelése, ha a 20. század felől tekintjük, a tömegkultúra felé mutat, de a 19. század elején, a Széchenyiek nézőpontjából még csupán az elitkultúra demokratizálását jelenthette, vagyis az arisztokrácia magas kultúrája helyett a műveltséget minden fizetőképés polgár számára hozzáférhetővé tevő polgári kultúrára utalt. „Ugyanazt lehet mondani arról a sötét tudatlanságról és ostobaságról, mely egy polgáriasult társadalomban (*civilised society*) oly gyakran megbénítja az alsóbb néposztályokat. [...] A tanult és értelmes nép különben is mindig szerényebb és rendesebb, mint a tudatlan és ostoba.” Ráadásul Smithnél is találhattak utalást arra, hogy nemcsak az országnak, de magának az udvarnak is érdeke a nép ilyetén kinevelése: a művelt nép „A pártok és elégedetlenkedők (*faction and sedition*) elfogult panaszkodásait hajlandó megvizsgálni, azokon könnyebben keresztül tud látni, és éppen ezért sokkal kevésbé alkalmas arra, hogy a kormány rendszabályai ellen könnyelmű és szükségtelen ellenzékiiségbe vonják be”.³⁰

A Széchenyiek programját elemezve érdemes tehát arra emlékezni, amit Smithnél olvashattak az oktatás és a kultúra politikai céljáról. Lássuk, hogyan fogalmazták meg ők maguk s a vállalkozásaikat támogató társak az új alapítású kulturális intézmények céljait!

28 Smith, 1940. II. kötet, V. könyv, I. fejezet, III. rész, III. szakasz, 345–346.

29 Nem mehetünk el szó nélkül a mellett a tény mellett, hogy egyes értelmezések szerint az érett Smith egy olyan antik sztoikus álláspontot képvisel, amely a keresztény vallásossággal szemben is szkeptikus és kritikus volt – e tekintetben közel sodródott Hume-hoz, bár Smitht, barátjával ellentétben, a vallásilag hagyományőrző skót egyetemi szféra még elfogadta.

30 Smith, 1940. II. kötet, V. könyv, I. fejezet, III. rész, II. szakasz, 335.

5.

Ha Széchenyi Ferenc eredeti céljaira kérdezzük rá, akkor érdemes továbbá felidéznünk az I. József szolgálatában, állami hivatalban eltöltött években gyűjtött tapasztalatait, mint ahogy az az aktivitása sem mellékes, amely a király halála utáni, az 1790-es évek elejére jellemző politikai pezsgés idején nyilvánult meg. Tudjuk például, hogy az 1790–1791-es országgyűlés kiküldött egy tudományos ügyeket vizsgáló bizottságot, s az 1790/91. évi LXVII. törvény-cikk arra is felhívta e bizottság figyelmét, hogy „A nevelés- és tanulmányi rendtartás vizsgálat alá lesz veendő [...]”. Az is kétségtelen, hogy 1777-től a *Ratio educationis* ugyan központosítva szabályozta a közoktatást, de az alkotmányos gondolkodás 1790 körüli átalakulása a rendek szemléletében is döntő változásokat értelt, s ebben az új légkörben tűnhettek hasznosnak olyan művelődési közintézmények, mint amilyen az országos könyvtár és múzeum.

Mindezt figyelembe véve próbáljuk meg értelmezni a könyvtár alapítólevelében megfogalmazott alapítói szándékot:

„Miután Ő [...] felsége, [...] hogy ezt a részben nyomtatott, részben kéziratos művekből álló könyvtárt, valamint pénzürmék, földrajzi térképek, képek s végül a magyar történelmet [...] érintő vagy ezekkel kapcsolatban álló címerek gyűjteményeit – melyeket több év során sok fáradsággal, gondnal és jelentős kiadásokba merülve szereztem meg – a drága hazának, melynek ölében mindezek összeszedésére alkalmat és módot találtam, és a közhaszonnak, melyre mindig törekedtem és töreksem, szentelhessem, nemcsak kegyesen meghallgatni méltóztatott, hanem a folyamodványomban előterjesztett feltételeimet igen jóindulatúan elfogadva [...] megengedte, hogy ennek a könyvtárnak őré (egy) írnokkal és szolgálával [...] életem folyamán ki nevezhessem – ezért én előbb említett tudományos felszerelésemet, mely egy részben már nyomtatott katalógusban van felsorolva, [...] édes hazának és a közösség hasznára és javára mindörökké és visszavonhatatlanul adományozom, átadom és átruházom.”³¹

Az adományozás célja tehát az, hogy a gyűjteményt az adományozó „a drága hazának [...] és a közhaszonnak [...] szentelhesse”. A kétszer is előkerülő „drága”, illetve „édes” haza emlegetése nyilván kevésbé meglepő, ám az ugyancsak kétszer visszatérő közhaszon fogalmára érdemes röviden kitérnünk. Az *utilitas publica* ugyanis római jogi, majd római politikai kifejezés,³² mely fontos szerepet játszik Cicerónál is,³³ szempontunkból azonban fontosabb, hogy rész-

31 Részlet a könyvtár alapítóleveléből, melyet a király saját alapító okiratába egy az egyben átvett. Közli: Berlász, 1981. 46.

32 Lásd Gaudemet, 1951. A kifejezés szinonimái: *utilitas communis, utilitas rei publicae, utilitas omnium, utilitas civium, utilitas hominum*.

33 Például *A kötelességekről* 3.47. szöveghelyén.

ben a római jog – kisebb részben a kánonjog – recepcióján, részben Cicero humanista újrafelfedezésén keresztül a késő középkorban és a kora újkorban is megjelenik a kifejezés az állam működésével kapcsolatban. Jelentésében azonban, szemben az újkori államnyelv elszemélytelenedő tendenciájával, mindig megmaradt a helyi, személyes kontaktuson alapuló közösséghez való közvetlen kapcsolódás, s ez lehetővé tette, hogy a fogalom révén akár a hatalommal való visszaélés kritikáját is meg lehessen fogalmazni.³⁴

Ráadásul a hasznosság fogalma más irányból is fontossá válhatott a korszakban. A *utility* angol fogalma ugyanis központi jelentőségűvé válik Francis Hutchesonon keresztül a brit felvilágosodásban is, ez a hatás vezet el egészen a 19. század elején az utilitarizmus irányzatáig, vagyis a majd Széchenyi Istvánra oly nagy hatást gyakorló Benthamig és az Eötvösre és Kállay Bénire ható Millig.³⁵ Összességében azt lehet mondani, hogy ez a közhaszon-, más fordításban közérdekfogalom, mely az egyéni érdekekkel szemben tételeződik, de nem áll azzal szemben – például Hutcheson szerint a kettőt igenis össze lehet hangolni –, két okból is alkalmasnak tűnhetett az alapító számára: egyrészt mert a magyar politika latinos kultúrájához jól illeszkedett, másrészt pedig azért, mert értelmezhető volt a felvilágosult gondolkodásmód haszonelvűsége szempontjából is. Hasonló terminológiára példa a Gottfried Wilhelm Leibniz koncepciója szerint felálló berlini Királyi Akadémia önmeghatározása is, amelynek hármas célkitűzését – a protestáns keresztény világnézet terjesztését, a tudományok ápolását és előmozdítását, valamint a német nyelv hírnevének növelését – szintén az „*utilitas*, a tudományok gyakorlati haszna” volt hivatva összefogni.³⁶

Az 1807-es törvény szövege nagyon hasonló kifejezéssel él, amikor az adakozó bőkezűsége mellett azt emlegeti, hogy példás cselekedete miként gyarapította a közjólétet. Az itt használt kifejezés azonban nem a *bonum commune* fordítása, mely a középkori keresztény filozófiának és jogi gondolkodásnak is a kulcsfogalma. A *bonum commune* ugyanis talán erősebb és inkább szubsztantív fogalom, mint az itt használt *publici commodi* (*publica commoda*), ami igazából szintén közhasznót, esetleg közérdeket, tágabban közjót jelent. Érdekesség, hogy Horatius ekkoriban (pontosan 1815-ben) megjelent magyarra fordított *Leveleiben* Virág Benedek „közjó”-ként tolmácsolja.³⁷

34 Challet, 2009. 205–212.

35 „[...] ha a cselekedetekből egyenlő fokú boldogság adódna, akkor azok érényessége azon személyek számával arányos, akik ebben a boldogságban részesedni fognak; [...] úgyhogy az a cselekedet a legjobb, amely a legnagyobb boldogságot biztosítja a legtöbb ember részére [...]” Hutcheson, 1977. 363. Hutcheson mellett John Gay-t és William Paley-t érdemes még említeni, mint akik a 18. században az önzést és a közösségi hasznót összekötötték. Széchenyi István Benthamhoz való kötődéséről már kortársai is szót ejtenek, lásd Pulszky Ferenc feljegyzését: „Benthamot láttam kikandikálni minden lapjából.” Pulszky, 1958. 64. Mill 19. századi magyar recepcióját Mester Béla dolgozta fel: Mester, 2006. 165–223.

36 Erről lásd: Im Hof, 1995. 96.

37 Horatius, 1815. Második Könyv, I. Episztola Augustushoz, 63.

Amíg e két korábbi törvényszöveg a hagyományos magyarországi latinos kultúra nyelvén fejezi ki az alapítói szándékot, az 1808. évi VIII. törvénycikk már azért dicséri a nádort, amiért az „ország dicsőségének és boldogságának gyarapításáról” gondoskodik, s csak aztán említi azokat a felajánlókat, akiknek célja a törvénycikk szövege szerint, „hogy a magyar nyelv művelése s a nemzeti irodalom és ipar ez intézmény által is előmozdittassék”.³⁸ Itt tehát már nem a római terminológia folytatódik, hanem magyar nyelvről, nemzeti irodalomról és nemzeti intézetről esik szó, vagyis mintha már feltűnne valamifajta nacionalista beszédmód csírája. Ám ha visszatekintünk az 1791-es törvényre, ott is olyan kifejezéseket találunk, mint „A hazai nyelv kiművelésének, valamint a nemzeti művelődés egyéb szükséges eszközeinek [...] tervezete”.³⁹ Vagyis a később „nacionalistának” bélyegzett szóhasználat nem 19. századi fordulat, hanem már ott van az indulás pillanatában, az 1790-es viták nyelvében is. Úgy tűnik, a két évszám, 1791 és 1807 vonatkozó szövegeit egyfajta kettősség jellemzi: részben római jogi és republikánus latin nyelvű terminológia, illetve az erre épült keresztény humanista-felvilágosult beszédmód mellett megjelenik benne a nemzetiség nyelvjátéka is. Elegyedésük lehetőségének fontos feltétele, hogy mind a kettő a műveltség terjesztésének programjára hangolódott.

6.

Ezek után lássuk Széchenyi István adakozásának indítékát, mit mondanak erről a beszédaktusról a források! Hogyan történt pontosan, azt ugyanis nem tudhatjuk. Sokan sokféleképp emlékeztek rá. Lássunk néhány jellemző példát, s képzeljük el a jelenetet, s főszereplőjének gondolkodását az emlékezők által használt szavak alapján!

Itt van mindjárt Döbrentei visszaemlékezése, aki így ír 1831-ben: „Olly szándékkal ment ezen Országgyűlésre Gróf Széchenyi István, a’ nemzeti museum alapító gróf Széchényi Ferencz fija, hogy közjóra áldozni fog. Mindjárt az ülések’ kezdetekor a’ nyelvre fordult fő figyelme, ’s várt időt és alkalmat, mellyel a’ legszebb vágy’ kimondása más rokon lelkeket is melegen megragadó tettet szüljön, a’ sok lassú készülletekből már tovább és valahára feljebb is emelőt.”⁴⁰ Itt a Döbrentei által használt kifejezés még a korábbi, latinos kultúrához kapcsolódik, ám az alapító felajánlásról adott beszámolójában már a nemzeti nyelv művelésének kíváncsú programját adja a gróf szájába: „ha feláll olly intézet, melly a’ magyar nyelvet kifejti, melly azzal segíti honosinknak magyarokká neveltetését, jószágaim’ egy esztendei jövedelmét fel-

38 1808. évi VIII. törvénycikk.

39 1790/91. évi LXVII. törvénycikk.

40 Döbrentei, 1833. 46.

áldozom”.⁴¹ Döbrentei értelmezését alátámasztotta a Széchenyit fellépésre ösztönző Nagy Pál beszéde, amely – azon túl, hogy a latinul diskuráló nemesiséget kritizálta – kifejezetten ellenségesen nyilvánult meg a német nyelvű betelepült városi polgárokkal szemben, akiket azzal vádolt, hogy betelepedettként hálátlanok, hisz „annak az országnak, a melynek kenyerét eszik, még a nyelvét sem tanulják meg! Sőt még arra is vetemednek, hogy bár magyar földön élnek, mégis németeknek vallják magukat, »Deutsche Bürgerek«-nek!”.⁴² A helyzet iróniáját persze az jelenti, hogy ismeretesen Széchenyi is német anyanyelvű volt, bár kétségtelen, hogy ő maga jelentős erőfeszítéseket tett a magyar nyelv elsajátítására. Talán nem meglepő, hogy a rendőrségi besúgó szerint a hazaszeretetre és a „nemzeti szellem és nyelv felélesztésére” hivatkozik.⁴³ Mások másként rekonstruálták a rövid beszéd érvelését. Szoboszlai Papp István beszámolójában Széchenyi a nyelv pallérozására helyezte a hangsúlyt, és a francia akadémia példájára utalt a nyelvhasználat révén,⁴⁴ míg Tar Gáspár „versiója” szerint Széchenyi a hasznossággal érvelt.⁴⁵ A beszámolók sokfélesége hű képet ad a gesztus váratlanságáról, sőt egyik újabb életrajzírója – Viszota Gyula Széchenyi naplóit közlő munkájának előszavára hivatkozva – még azt a kérdést is felveti, hogy egyáltalán intézményre gondolt-e Széchenyi, amikor felajánlását tette, vagy egyszerűen csak a nyelv művelésének ügyére.⁴⁶ Ez a kérdés, ha egyáltalán felmerült, nyilván nem sokáig maradhatott nyitva, hiszen a többi felajánlás révén hamar eldőlt. November 8-án, tehát alig öt nappal később a négy első alapító a nádorhoz és mindkét házhoz benyújtotta kérelemlevelét.⁴⁷ Am hogy Széchenyi elhatározása még nem feltétlenül volt nagyon határozott és pontos, arra leginkább az utalhat, hogy saját naplójában nem rögzíti pontosan a felajánlás tárgyát és okát.

Amikor Széchenyi célját értelmezzük, figyelemre méltó körülmény, hogy a másik három alapító közül az egyik Vay Ábrahám volt, akiről Szász megjegyzi, hogy „az 1791-ki nagy Vay József fia”, vagyis az ő esetében is érdemes apa és fiú kapcsolatára gondolnunk a felajánlás okát keresve. Szoboszlai kora-

41 Uo. 48.

42 Idézi Szász, 1880. 86.

43 A besúgói jelentés szerint a következőkkel lépett fel Széchenyi: „Hogy hazám iránti szeretetemet kimutassam, a nemzeti szellem és nyelv kifejlesztésére itt nyilvánosan subscribálom teljes vagyonom utáni egy évi jövedelmemet.” Bártfai Szabó, 1926. alapján idézi: Oplatka, 2010. 132.

44 „[...] gróf Széchenyi István, a kapitány, a magyar nyelv pallérozására s az erre a végre felállítandó társaság számára (*Academie de la langue*) egy egész esztendei jövedelmét ajánlotta [...]” Idézi Szász, 1880. 112.

45 „megfontolván [...] a [Nagy Pál által] javalltatott, messze kiterjedő intézet hasznos célját [...] minden jószágának egy esztendei jövedelmét az említett intézet fondusául felajánlja.” Idézi Szász, 1880. 112.

46 Oplatka 2010. 132, 476., 38. lj.

47 A négy első alapító (gróf Széchenyi István, gróf Andrássy György, gróf Károlyi György és Vay Ábrahám) ajánlatlevele a nádorhoz és az ország rendihez. 1835. november 8-ikáról, közli Szász, 1880. 237–239.

beli beszámolójában Széchenyivel kapcsolatban is elhangzik, hogy Ragályi Tamás már az ülésen előhozta, „hogyanak a nagy embernek a fia teszi ezt, a kinek köszönheti már az ország a maga közönséges bibliothekáját stb.”.⁴⁸

Mindenesetre a hivatalos (november 8-i) ajánlattétel szövegében a következő megfontolásokat találjuk: a cél „a Szunnyadozó Nemzeti Léleknek felébresztése, elterjesztése, s erős meg fundálása”, „ez által közelítettven a Nemzet-egysége, mely nélkül a Nemzet sem nagy, sem hatalmas, de nemzet is csak alig lehet”. Erre vezethet „a nemzeti nyelvnek közönségesebb elterjedése, s tökéletesedése”, ezért szükséges „egy Nemzeti tudományos intézetnek” megalapítása, mely egyszerre boldogítja a hazát és erősíti a királyi szék fundamentumát.

Az érvelés nyelve tehát egyfelől az alapítók lojalitásáról biztosítja az udvart, másfelől a nemzeti nyelv művelésének, harmadrészt a nemzeti tudomány támogatásának eszméjét fogalmazza meg. Ilyen értelemben mintha inkább a nemzeti kultúra fogalmához állna közelebb, mint a „kozmpopolita”, felvilágosult polgári kultúráéhoz.

Ám egy nagyon is Széchenyire valló részlet mutatja, hogy ez utóbbi sem merült feledésbe: a nemzeti nyelvek kiművelése a birodalomban azért is pozitív hatású lesz, mert az azt alkotó nemzetek a béke napjaiban „a mind fentebb és fentebb való nemzeti ki művelődésben, a szükség idején pedig a Király és Haza oltárára teendő áldozatok meg tételében fognak egymással versengeni”.

Ez a gondolat, a birodalom népeinek békés versenye, „nemes vetélkedése” a mind magasabb műveltség megszerzése érdekében nincs is olyan távol a szabad verseny gazdaságtanát meghirdető brit, smithiánus gazdasági logikától sem. A hasonlóság abban is megáll, hogy a cél a nemzeti nyelvnek „mind szélesebb és szélesebb ki terjesztése”, vagyis végső soron a nép kiművelése.

A nyelvművelés, a tudományok és művészetek művelése mint célkitűzés aztán megjelenik *A Magyar Tudós Társaság Rendszabásai* I. 1. pontjában is, mely „A társaság iránya és foglalatosságai” meghatározására vállalkozik: „A magyar tudós társaság a tudományok és szép művészségek minden nemeiben a nemzeti nyelv kimíveltetésén igyekszik egyedül.”⁴⁹

Várkonyi Ágnes értelmezése szerint ez egyfajta eldöntetlenség a cél tekintetében: nyelvművelő vagy tudományos társaság legyen. Szerinte e kettősség a kezdetektől megvolt az Akadémia küldetését illetően, mégpedig az udvarral vívott harc következtében. A társaság felállítására létrehozott bizottság eleinte „úgy fogalmazta meg a Tudós Társaság célkitűzését, hogy munkájának tengelyét a tudományok alkotó művelése és terjesztése alkossa. A király

48 Idézi Szász, 1880. 115.

49 A' Magyar Tudós Társaság rendszabásai. In: *A' Magyar Tudós*, 1831. https://archive.org/details/Magyar_Tudos_Tarsasag_alaprajza. (A letöltés ideje: 2016. február.)

viszont szívesebben látta egyszerű nyelvművelő egyesületnek”.⁵⁰ A keletkezéstörténet ilyen típusú értelmezését is igen messzire, egészen Toldy Ferencig lehet visszavezetni, aki szerint a kétféle célkitűzéssel kapcsolatos fogalmi harc 1827 és 1843 között zajlott, s csak akkor dőlt el véglegesen a tudományos akadémia tágasabb koncepciója felé.⁵¹

Ugyanez a típusú érvelés előjön a Rendszabásokkal együtt 1831-ben kiadott Alaprajzban is.⁵² Ebben ezt olvassuk: „a’ tudományok és művészségek, melyek az elmék és erkölcsök, a’ köz és egyes intézetek tökéletesítését eszközlik, csak olyan nemzetekre áradnak haszonnal, melyek azokat honni nyelveken űzni, mívelni és az élet szükségére fordítani egyesített erővel törekeshetnek”.⁵³ A kérdés szembeötlő eldöntetlenségén túl az az érdekes itt, hogy ismét előjön a haszon és a szükség fogalma. A gondolatmenet szerint a tudományok és művészségek nemcsak az elméket, de az erkölcsöket is képesek tökéletesíteni. Továbbá az is érdekes, hogy az Alaprajz néhány sorral lejjebb a nyelv művelésének igényét azzal legitimálja, hogy az 1790-től uralkodó II. Lipót, majd I. Ferenc törvényalkotásban testet öltött törekvései között is vélelmezi ennek támogatását-bátorítását. Továbbá a nemzeti retorika árnyalására törekszik, hangsúlyozva, hogy az új intézmény „a termékeny elméket [...] illő módon serkenti jeles munkák kidolgozására, melyek az emberiség míveltségét ne csak emeljék, hanem a’ magyar nemzet nevére hírt is szépet terjesszenek”.⁵⁴ Vagyis Kölcseyvel azt vélelmezi, hogy a nemzeti kultúra művelése nem elzár az emberiség míveltségében való részvételtől, hanem épp ellenkezőleg, ahhoz segít hozzá. Az intézmény céljának meghatározásában ezek a szempontok összegződnek: a tudományokat és művészségeket honi nyelven művelve maga a nyelv „csínosul”, s így érhető el, hogy „a’ nemzeti elme és lélekerő szép és hasznos tudományok által időről időre kifejtve, saját fényében és méltóságában örök időkig”⁵⁵ fennállhasson. A hasznos tudományok nem öncélúak: általuk a montesquieu-i nemzeti szellem megfelelője, a „nemzeti lélekerő” nyer támogatást.

50 R. Várkonyi, 1975. 25. Valójában lehetséges egy másik értelmezési séma is: eszerint a nemzeti elkülönülés veszélyével szemben az udvarnak érdeke lett volna a tudomány felvilágosult fejlesztésének támogatása a birodalom elmaradottabb fertályában is, a jozefinista hagyomány szellemében.

51 Toldy, 1859. január, I. füzet. 4–5. A kérdést részletesen tárgyalja Brisits, 1937. 14–15. (290–291.)

52 Rendszabások, 1831.

53 Alaprajz, 1831. 3.

54 Uo. 5.

55 Uo. 4.

7.

Miután az alapítói törekvéseket így módon az eredeti fogalomhasználat elemzésével kíséreltük meg rekonstruálni, még azt kell indokolnunk, miért mondható el, hogy a Széchenyiek programja a nemzeti kultúra építése mellett egy másik paradigma, a polgári kultúra fogalomkészletébe is beleillik. Ahhoz, hogy e kérdést megválaszoljuk, először is a fogalom alkalmi meghatározását kell elvégeznünk, majd rátérnünk annak rövid jellemzésére, hogy miként nézett ki ez a polgári kultúrára vonatkozó igény a magyar kontextusban, s a két Széchenyinél specifikusan is.

A legfontosabb érv a polgári kultúrával kapcsolatos vizsgálódásainkkal szemben az lehet, hogy Magyarországon köztudottan nagyon csökevényesen alakult ki e korszakra a polgárság, így kultúrája nem lehet igazán szignifikáns e diskurzusban a hosszú 19. század e viszonylag korai szakaszában. Ám az általunk a fogalom meghatározása során alapul vett szakmunkában a szerző, Friedrich J. Tenbruck épp azt állítja, hogy félreértjük a polgári kultúrát, ha azt gondoljuk, hogy az a polgársághoz mint társadalmi rendhez, osztályhoz vagy réteghez kapcsolódik. Szerinte nem azonosítható a harmadik rendből kialakult polgársággal a jelenség. Valójában nem az életformája vagy társadalmi státusza, esetleg foglalkozása szerint meghatározott polgárról van itt szó, hanem a legáltalánosabban értett társadalom, a politikai közösség megképzéséről, végső soron valamifajta állampolgári öntudatról. A „polgári kultúra bizonyíthatóan túllép a burzsoázia magánérdekein”,⁵⁶ hiszen eredeti célkitűzése épp az, hogy mindenkire szóljon. Tulajdonképpen az embert, mint olyat, pontosabban az egyént, mint személyt, saját jogán érdeklődésünkre számot tartó személyiséget képzi meg. Ennek olyan feltételeit határozza meg, mint a kultúra függetlenedése (vagyis elszakadása az őt létrehívó társadalmi gyakorlatoktól és kultuszoktól), társadalmiasulása (vagyis elszakadása egy-egy kiváltságos rendtől, a rendek felbomlása idején) és a szekularizálódás (elszakadás egy adott vallás vagy felekezet tanításától, a társadalom szekularizálódásával párhuzamosan). Fontos háttére mindennek persze Európában az életformaváltás, amelyet a munkamegosztás kibővülése, a technikai forradalom és a városiasodás tesz lehetővé, sőt szükségsszerűvé, s amely létrehozza a közönséget, ami viszont indokoltá teszi a kulturális intézményhálózat létrehozását és működését. De ugyancsak fontos feltétele a polgári kultúra kialakulásának egy egységes köznyelv megszületése és az, hogy az olvasás és az írás készsége széles körben elterjedjen. Tenbruck a polgári nyilvánosság megteremtésével kapcsolatban erősen hangsúlyozza a nemesség, sőt az arisztokrácia hajlandóságát is arra, hogy bekapcsolódjon az alakuló polgári kultúra vérkeringésébe: „a nemesség nem kevésbé kötődött ehhez a kultúrához, s legalább annyira ápolta,

⁵⁶ Tenbruck, 2003. 66.

mint az állandóan felemlegetett burzsoázia”.⁵⁷ Ez különösen azért érdekes, mert a polgári értékrend természetesen nem mindenben esik egybe a hagyományos nemesi értékrenddel. Az erkölcsnemesítő hetilapok által propagált polgári erények tehát átírták a Petőfi által is gúnyolt nemesi szemléletmódot, s olyan új értékeket határoztak meg, mint „a munka, a fegyelem, a teljesítmény, a hasznosság és az észszerűség józan értékei”.⁵⁸ Ezek távol álltak a nemesi erényektől, ám nagyon is könnyen belátható kapcsolatuk a Széchenyiek kultúrpolitikájával.

A polgári éthoszt távlatosabb remények, illúziók hatják át, ennyiben a polgári kultúra mindig is kritikailag viszonyult a burzsoá beszűkült életvilágához. „Az életvilág erkölcsi igazságába vetett hit erejét az a meggyőződés adta, hogy az ilyen élet egyet jelent az ember és az emberiség kiműveléséért végzett munkával.”⁵⁹ Vagyis a polgári kultúra egyenes ági leszármazottja a felvilágosodás kozmopolita irányultságának, egyetemes emberi léptékének. A világirodalom fogalmát megalkotó Goethe az egyik paradigmaticus alakja. Ne feledjük azonban: Goethe sem volt mentes a német kultúra iránti elfogultságoktól. Csakhogy a polgári kultúra annyira nem ellentéte a nemzeti kultúrának, hogy Tenbruck szerint az utóbbi egyenesen feltételezi az előbbit, hiszen „csak e kulturális társadalmiasulás során válhattak az államok nemzettekké”.⁶⁰

A művelődésigény a történelem egészét átfogó, véget nem érő fejlődés gondolatához kapcsolódott, mely a polgári kultúra történelmi érdeklődésével is kapcsolatba hozható. A polgári kultúra mindig is korábbi korokhoz fűződő viszonyában értelmezte önmagát: a humanizmus, a reneszánsz és a reformáció is a korábbi antik, illetve keresztény kultúra kontextusában gondolt önmaga teljesítményére, s erről szól a kora modern korszakon végigvezető vita a régiek és a modernnek gondolkodásmódjának különbségeiről.⁶¹ E történelmi léptékű folyamatos művelődésgondolat jelenik meg a skótok négylépcsős fejlődésméletében, és ugyanez a gondolat vezet el a historizmusnak a német kultúrában történő megjelenéséhez. De nem csak makroszinten jelenik meg a folyamatos nevelés-nevelődés gondolata: a nevelési regény műfajának megfelelően az egyéni életben is „az ember önmaga kulturális feladatává válik”.⁶² Ez a gondolat megjelenik már a reneszánszban, ahogy ezt a *self-fashioning* fogalmával jelzi a szakirodalom,⁶³ vagy az udvari ember önképzésében,⁶⁴ s ez

57 Uo. 61.

58 Uo.

59 Uo. 62. „A csak a maga személyes és gazdasági sikerével törődő ‘burzsoát’ illetően a polgári kultúra mindig is polgárellenes volt.”

60 Uo. 65.

61 Lásd erről Horkay Hörcher, 2013.

62 Tenbruck, 2003. 63.

63 Horatius, 1815.

64 Castiglione, 2008.

folytatódik a *Sapere aude!* eredetileg Horatiustól származó,⁶⁵ de aztán Kant által kisajátított felvilágosult gondolatában. Az önmegváltásnak ez a gondolata összefügg a protestantizmussal kezdődő szekularizációs folyamattal is, de fontosabb az a felszabadító erő, amit az önformálás individuális esélye jelent. Ez az egyéni és (kis)közösségi önformálásra vonatkozó elképzelés magyarázza a felvilágosodás és a reformkor tipikus társaságait, mint amilyenek a „körök és szalonok, a kötetlen társaságok, a baráti klubok, páholyok, társaságok, szövetségek és titkos szövetségek”.⁶⁶

A polgári kultúra legfontosabb hordozói ezek az egyletek és társaságok lesznek. Szerte Európában a felvilágosodás a társasság (*Geselligkeit*) évszázada, ahogy Ulrich Imhof kötetének eredeti német címe sugallja.⁶⁷ Aszerint, hogy pontosan milyen fogalommal jelölik a képzés eredményeképp megszülető ideáltípust, eltérhetnek egymástól az európai kultúrák (lásd a francia *honnête homme*, a *gentleman* és a *Bildungsbürger* eltérő koncepcióját), ám mindhárom eszményt meghatározza az önművelés soha nem lankadó igénye.⁶⁸

Érdemes ezen a ponton utalnunk Habermas sokat idézett történeti munkájára, mely a polgári nyilvánosság megjelenésének körülményeit a politikai intézményrendszer és a politikai gondolkodás szempontjából rekonstruálja és elemzi.⁶⁹ Habermas maga is hangsúlyozza, hogy a sajtónyilvánosság megteremtésének alapját azok a társaságok és körök jelentik, melyek a felvilágosodás herderi és kantianus önműveléseszményében fogantak, és fokozatosan választották céljuknak a művelődés mind szélesebb körben való terjesztésének gondolatát.⁷⁰

A Közép-Európára speciálisan jellemző mátrixot keresve érdemes felidéznünk egy olyan elképzelést, amely e földrajzi régióval kapcsolatban kiemelten fontosnak tartja a műveltséget mint társadalmi tőkét.⁷¹ Eszerint a protestáns etika munka- és megtakarítás-központú szemlélete helyett erre a régióra különösen jellemző lesz a tanultság, a művelődés társadalmi presztízse: „A közép-európai ethos nem a nyereséges (*gainful*) munkára és egyéni teljesítményre figyelt, hanem az információ megszerzésére és a műveltség elsődlegességének közösséggel való elismerésére, mint az érdem és a társadalmi előrehaladás mércéjére.”⁷² E gondolkodásmód mögött a német kultúrafogalom áll, amelyet a 18. század második felében alakítottak ki olyan teoretikus szerzők, mint Herder, Humboldt, Goethe és Schiller. Ezeken a szerzőkön alapul

65 Horatius, 1815. I. könyv, második episztola, Lolliushoz. Kant, 1974. 80–89.

66 Tenbruck, 2003. 67.

67 Im Hof, 1982.

68 A kérdéskörrel részletesebben Hörcher, 2015a.

69 Habermas, 1993.

70 Lásd elsősorban *A nyilvánosság intézményei* című részt. Uo. *A társadalmi nyilvánosság*, 85–101., illetve az angol és a kontinentális modellváltozatok megkülönböztetését, uo. 116–135.

71 Bourdieu, 2006.

72 Nemoianu, 1993. 79.

az a szellemi atmoszféra, amelyet weimari klasszikának szoktunk nevezni, s amely egész Európára hatni tudott.⁷³

Bár minden ilyen tipológiát rendkívül nehéz igazolni, számunkra mégis irányadó lehet, hogy ez az elmélet a régió egészére jellemzőnek tartja azt, amit mi a Széchenyiek kapcsán szeretnénk megragadni.

Amennyiben Magyarországon is e társulási kultusz bontakozik ki az általunk tárgyalt korszakban, akkor ennyiben ez az időszak itt is jellemezhető a polgári kultúra születéseként.⁷⁴ Amennyiben pedig két hősünk is kiveszi részét ebben a kulturális önformáláson alapuló társaságszervezésben, annyiban ők is a *Bildungsbürger* ideáljának követői. Befejezésül ezért a reformkor ilyen értelemben vett társulási hajlandóságára, s két hősünknek e tárgykörben kifejtett tevékenységére térünk ki röviden.

8.

Ahhoz, hogy megfelelően tudjuk felbecsülni a két Széchenyi vonatkozó akcióinak helyi értékét, röviden vázolniunk kell azt a társadalomtörténeti kontextust, amelyben cselekedtek. A 20. század vége felé szerencsére öröndetesen megszáporodtak a korabeli magyar társadalom történetével foglalkozó írások. Elég csak Bácskai Vera, Benda Gyula, Kövér György, Gyáni Gábor vagy Fábri Anna kutatásaira utalnunk. Tenbruck általunk is felhasznált elvi alapvetéséhez szorosabban is kapcsolódik Gáspár Gabriella kötete, amely a nyilvánosság fogalmán keresztül próbálja értelmezni a korabeli magyarországi polgári kultúrát.⁷⁵ Ugyancsak szorosabban kapcsolódik témánkhoz Veliky János kötete, amely a polgári kultúra 1840-es évekbeli megjelenését vizsgálja, mégpedig egy igen érdekes, történeti szociológiai nézőpontból, a „polgári szerepkör” típusai szerint elemezve a kor meghatározó politikusainak korabeli pályaképét.⁷⁶

A társadalomtörténeti vizsgálódások rendre kitérnek arra a tényre, hogy a nyugat-európai fejleményekhez viszonyítva a magyarországi társadalmi

⁷³ Uo. 81.

⁷⁴ Erre vonatkozólag lásd Pajkossy, 1993a; Pajkossy, 1993b. Újabbban: Tóth, 2005. Művelődéstörténeti érdekű, de igen alapos munka, mely ráadásul a minket érdeklő kettősséget is vizsgálja: Bényei, 1998. Ez utóbbi szerző a műveltségi viszonyok áttekintése után részletesen foglalkozik az Akadémia felállítással (*A Magyar Tudós Társaság ügye a reformkori országgyűléseken* című fejezet), és érdekes módon e fejezet után közli a Nemzeti Múzeummal kapcsolatos fejtegetéseket (*A múzeumi gondolat a reformkori országgyűléseken*), valamint a Széchenyi Könyvtárra vonatkozó részt (*Reformkori országgyűlések a Széchenyi Országos Könyvtár állományának számbavételéről és használatáról*). Aztán külön fejezetben elemzi Széchenyi István „művelődéspolitikai” munkásságát (itt a Tudós Társaságon kívül a Nemzeti Színház és a nemzeti nevelés is alfejezetet kap), és van egy önálló fejezete *Széchenyi István és a Nemzeti Színház* címmel.

⁷⁵ Gáspár, 2002. A kérdéskör korábbi feldolgozása: Pajkossy Gábor, 1981.

⁷⁶ Veliky, 2009.

struktúra jókora eltérést mutat a 18–19. század fordulóján, s e különbség egyik legszembevetőbb jele épp a városi-polgári réteg jelentéktelensége, s ennek megfelelően a polgári értékrend alulreprezentáltsága. A megkésetttség motívuma a magyar historiográfia visszatérő szólama, ám e szólam valójában nem sokat tud mondani a különbség okairól és tényleges természetéről. A jelen dolgozat nincs abban a helyzetben, hogy e bonyolult kérdést vizsgálja. Mindössze arra kíváncsi, hogy két hősrünk tervei milyen jelentéssel bírnak e polgári kultúra kontextusa felől nézve.

A két Széchenyi természetesen a legtöbb társadalomtörténeti elemzésben előkerül. Nem csak azért, mert a kor meghatározó politikai szereplői, és társadalmi presztízsük is igen magas. Szempontunkból fontosabbnak tűnik, hogy életművük épp a polgári kultúra meggyökereztetése miatt tűnik relevánsnak. Gáspár Gabriella például azt emeli ki, hogy Széchenyi Ferenc könyvtáralapítása pont egy időben zajlik azzal az eseménnyel, amikor a francia forradalom és hazai kistestvére, a csúfosan megbukott Martinovics-puccskísérlet utóhatásaként az olvasókabineteket és az összes kölcsönkönyvtárat bezárták 1799 és 1811 között.⁷⁷ Az is érdekes ebben az összefüggésben, hogy míg „a XIX. század elején még inkább a németnyelvűséget és a latinos kultúrát terjesztették” az elérhető nyilvános könyvgyűjtemények,⁷⁸ Széchenyi programszerűen a hungarikák gyűjtésére rendezte be könyvtárát. Veliky könyvének tárgya a reformkor második évtizede, így ott Ferencről már nem eshet szó, István válik fontossá. Veliky a *Hitel* megjelenése pillanatában készít pillanatfelvételt a grófról, annak saját szerepértelmezésére kíváncsian. A *Hitel* nagy teoretikus teljesítményét abban látja, hogy „a gazdaság hátramaradásának okozói valójában nem a gazdaságban rejlenek, az elmaradottság oka társadalmi természetű”.⁷⁹ Szerinte Széchenyi külföldi tapasztalatai alapján végzett el valamifajta összehasonlítást a „nyugat-európai polgárosodás fogalma” felhasználásával, s így juthatott olyan messzire „a polgári piac és társadalom működési rendjének megértésében”.⁸⁰ A kutató megállapítása szerint azonban az ifjabb Széchenyi mégis sok tekintetben hasonló pályán futott, mint apja, az uralkodó megnyerésén keresztül próbálta volna reformjait sikerre vinni, egyfajta „felvilágosult birodalmi politikában bízva”.⁸¹ Mindez jól értelmezhető abból az összefüggésből kiindulva, hogy a polgári kultúra a felvilágosodás alapjaira épült.

Érdekes még Miskolczy Ambrus osztályozása.⁸² A szerző a modern magyar demokratikus kultúra születését két, egymást követő fejleményhez köti. Úgy gondolja, hogy a 18. század végén a titkos társasági szerveződési forma a korszerű, ennek van elsőrendű jelentősége. Tudjuk, hogy Széchenyi Ferenc

⁷⁷ Gáspár, 2002. 38.

⁷⁸ Uo. 39.

⁷⁹ Veliky, 2009. 71.

⁸⁰ Uo. 69.

⁸¹ Veliky, 2009. 74.

⁸² Miskolczy, 2006a.

is részt vett a szabadkőművesek szervezkedésében, sőt arra is vannak jelzések, hogy talán túlságosan is közel engedte magához Martinovicsék jakobinus összeesküvését is, ezért válhatott aztán forróvá a talaj a lába alatt annak lelepleződése idején. Volt titkára, Hajnóczy nem menekül, ő ott is végzi a Vérmezőn. A fiú, István viszont már nem kényszerül rá a titkos szervezkedésre. A tudós társaság mellett döntő szerepe van a pesti Kaszinó megalapításában is. Mindkét intézmény meghatározó a polgári kultúra elterjesztésében, s a maga módján mind a kettő magántársaság. A Kaszinó tehát civil szerveződés eredményeképp születik meg, s bár az Akadémia igazából már (vagy még?) állami intézményként jön létre, a Kaszinó ténylegesen is magánklub, ahová persze a kormány ügynökei is bejutnak.

Miskolczy Ambrus szerint, ha e két szerveződési formát – a titkos társaságit és a polgári magántársaságit – összekapcsoljuk, akkor látjuk helyesen a reformkor mozgásait. Szerinte a fejlődés lényege, hogy „[a] szabadkőműves páholy helyét elfoglalja a kaszinó”.⁸³ Ennek a megfogalmazásnak három üzenete is van: az egyik, hogy egyetlen folyamat két fázisaként említi a két társasági formát – vagyis, hogy a felvilágosodás elitista szerveződési formájából vezethető le a mind szélesebb köröket megcélzó tudatos reformkori társadalomszervezés. A másik, hogy a kozmopolita-világpolgári hangoltságú szabadkőművesség helyét a nemzeti kultúra ápolása veszi át – véleményünk szerint azonban nem teljes fordulat ez, a Széchenyi-féle programban (s a harmincas években még ez a domináns diskurzus) megmarad a világ-, pontosabban az európai kultúra iránti nyitottság –, ami mind a tudós társaság, mind a Kaszinó eszményében tetten érhető. A harmadik pedig az, hogy a nyilvánosság válás irányába vezető fejlődés kulcsfontosságú elem ebben a történetben: a polgári kultúra nem értelmezhető a nyilvános hozzáférhetőség nélkül.

De lássuk most már közelebbről – persze csak egészen vázlatosan –, maguk a Széchenyiek hogyan is viszonyulnak az ily módon meghatározott polgári kultúrához! Ez a tanulmány azt szeretné megmutatni, hogy tevékenységüknek épp a polgári kultúra fogalmán keresztül tudunk helyesen értelmet tulajdonítani: legfontosabb célkitűzésük talán e műveltségsmény közvetítése és hazai elindítása volt.

És ez igaz arra a Széchenyi Ferencre is, akit pedig időskorára, jórészt István fia saját, pesszimista kicsengésű levelei és visszaemlékezései alapján morózus, világtól visszavonult emberként szokás leírni, aki feladta volna ifjúkori elveit. Az idős Széchenyi pályafutásának értelmezését főként az teszi nehezzé,⁸⁴ hogy egész életét két, általában egymással szemben állónak tételezett befolyás határozza meg: otthoni neveltetésénél fogva mélyen hívő katolikus, ám – legalábbis Gillemot Katalin értelmezése szerint – a Theresianumban a felvilágosodás francia és német bölcseletével is megismerkedik, mégpedig a kor legjelentősebb osztrák államteoretikusai, Karl Anton von Martini és Joseph von

83 Uo. 54.

84 Azontúl, hogy írásait máig nem adták ki újra, modern kritikai kiadásban.

Sonnenfels közvetítésével.⁸⁵ Ez a különös kettősség – a vallásos buzgóság és a felvilágosult reformer hevület – megjelenik már ifjúkorában is, s feltehetőleg ennek a belső feszültségnek a hatására először II. József lelkes híve, aktív szabaddóműves, a kiváló képességű radikális gondolkodású Hajnóczy József pártfogója. A kalapos király halála után az 1790-es évek elején kibontakozó nemzeti reformmozgalom egyik domináns alakja. 1795 után azonban visszavonul a közéletől, és a 19. század első évtizedének végétől a szokásos értelmezés szerint dogmatikus vallási rajongásba menekül.

Ahelyett, hogy mélyebben belemerülnénk egy életút-narratíva elemzésébe, vagy mélylélektani búvárkodásra vállalkoznánk, inkább arról érdemes elgondolkodnunk, hogy vajon nem értelmezhető-e valamifajta „polgári” aktivitásként a visszavonult Széchényi Ferenc katolikus karitatív tevékenysége is. Persze a Clemens Maria Hofbauer nevével fémjelzett, felvilágosodásellenes katolikus restaurációs mozgalommal kapcsolatban nyilván nem evidens a „polgári” kifejezés használata, pedig bizonyos értelemben nagyon is indokolt lenne. Abban a jól meghatározott értelemben, hogy a páter és Széchényi körül kialakuló kör, mozgalom vagy önkéntes csoportosulás nagyon is belefér a civil társadalom összefogásának, egy nonprofit természetű, s persze spirituális indíttatású, a hatalomtól független társas együttműködés szervezésének a kategóriájába. A bécsi palotájában Friedrich Schlegel feleségét is vendégül látó Széchényi az 1810-es évek második felére „kora legnagyobb katolikus mozgalmainak összegyűjtő és egyben kiinduló pontja lett”.⁸⁶ Jótékony egyesületet szervez, mely „a város legalsó néposztályán igyekezett segíteni anyagi és erkölcsi támogatással”.⁸⁷ A kör tagjai rendszeresen összejárnak – annyira, hogy a titkosrendőrség is felfigyel rájuk –, értekezéseket olvasnak fel, indítványokat vitatnak meg, akár a párttá alakulás lehetősége is ott lebeghetett a csoport tagjainak szeme előtt. A kör a jezsuiták mellett agitál, egyházpolitikai kérdésekben próbál állást foglalni, vagy próbálja legalább befolyását érvényesíteni, de közben egy vallásos kölcsönkönyvtár létrehozásában is sikerrel jár el, melyet a gróf végrendelete szerint halála után vagy a jezsuitáknak, vagy a piaristáknak szánt. Sőt a magyar kapcsolat sem szakad meg teljesen: a kör tevékenységének van egy magyarországi ága is, melyet főpapok közvetítésével alakít ki Széchényi, de maga is közvetlenül van kapcsolatban 22 honi plébániával. E hálózaton keresztül kegyességi irodalmat terjeszt Magyarországon, vagyis a kultúra terjesztésének államtól független, önkéntes (civil) intézményrendszerét működteti a gróf. Ugyancsak ő finanszírozza az „egyetlen németnyelvű magyarországi katolikus lapot”.⁸⁸ Még konzervativizmusának legkézzelfoghatóbb jelét, a

85 „A Theresianum szabadelvű szelleme, a korszak modern forgószele az ő lelkét is magával sodorta.” Gillemot, 1933. 4.

86 Uo. 20.

87 Uo. 21.

88 Uo. 56.

Vom Zeitgeist című kiadatlan kései munkáját⁸⁹ is olvashatjuk ebből a nézőpontból: hisz – miközben kiáll az alkotmány érinthetlensége mellett, és a változtatások ellen agitál – itt is azt állítja, hogy a nép elégedetlenségét úgy lehet kordában tartani, ha jó tanítókat kapnak.⁹⁰ Az ideológiailag kényes tantárgyakat papokkal taníttatná, a többieket világiakkal. „Ily módon a tanuló előbb jó kereszténnyé és engedelmes alattvalóvá, azután hasznos polgárrá, tudományosan képzett és művelt emberré neveltetik.”⁹¹

Ha Széchenyi Ferenc visszavonultságában is sikerült kimutatnunk a polgári kultúra terjesztése irányába mutató késztetést, akkor ezt a feladatot sokkal könnyebben elvégezhetjük fiával, Istvánnal kapcsolatban. Hiszen István éppúgy próbál valamifajta mozgalmat, önkéntes társulást létrehozni, mint ahogy azt apja tette. Igaz, ő nem a vallási megújulás jegyében tevékenykedik, de a nemzeti ébredés körül legalább olyan kultikus lelkesedést tud generálni, mint atyja Hofbauer páter karizmatikus alakja körül. Atyjához hasonló közösségépítés vezérli, amikor sorra alapítja az intézményeket, csak épp ez egy szekularizált közösség építése: a nemzeté.⁹² Ám akkor értjük helyesen e törekvést, ha azt is látjuk benne, hogy ugyanúgy a felvilágosodás műveltségisményére épít, mint az atya vallási közösségépítése. Az egyszerűség kedvéért Széchenyi ilyen irányú, rendkívül kiterjedt tevékenységéből most egyetlen, meghatározó intézményalapítására koncentrálunk: a Kaszinó ötletére.

Ez a társadalmi elit társas együttlétét lehetővé tevő egyesületi formára meglehetősen alapos kutatások tárgyává vált.⁹³ Számunkra most egyetlen szempontból lesz érdekes: hogy mit árul el Széchenyi polgárságképéről.

A Széchenyi által alapított Kaszinó legismertebb előzménye nyilvánvalóan politikai indítékú: a Károlyi Györggyel korábban (1825–27-ben) Pozsonyban alapított baráti társaság az országgyűlési viták továbbgondolására adott lehetőséget néhány főúrnak. Ám Tóth Árpád arra is felhívja a figyelmet, hogy van két másik előzmény is: az egyik a budai kaszinó, mely II. József kezdeményezésére jött létre a Várban, a színházhoz közel. Sajnos nem ismerjük ennek a Helytartótanács által szervezett egyesületnek a tényleges céljait, de számunkra az is beszédes, hogy ismét egy kapcsot találunk a felvilágosodás hazai hőskorával. A másik lehetséges előzmény az 1780–1790-es évek pesti szabadkőműves páholya, amellyel kapcsolatban valamifajta, persze a közben eltelt évtizedek miatt csak nagyon halovány kontinuitást mutat ki Tóth Árpád, s arra utal, hogy a két intézmény „társadalmi törekvéseinek rokonsága” felté-

89 A Széchenyi Ferenc-életmű kiadásával kapcsolatos problémákról, elmaradásokról lásd Miskolczy, 2006b.

90 Gillemot, 1933.70.

91 Fraknói, 2013. VI. fejezet.

92 Hogy a nemzetépítésben milyen fontos mintát jelent az egyházépítés, az a kora modern korszakkal foglalkozó szakirodalomban széles körben ismert toposz.

93 Ilk, 1926. Simon, 2000. Tóth, 2005.

telezhető, mindkettő „lehetőséget teremtett a földbirtokos magyar nemes és a német városi polgár közös társadalmi-közéleti céljainak megvalósítására”.⁹⁴

Ami a leendő Nemzeti Kaszinó célkitűzését illeti, azt az alapszabály elég pontosan meghatározta: „a casino nemes magaviseletű embereknek kellemetes társalkodás végett való egyesülete, melyben azok tudományos és legfőképpen gazdasági s kereskedési tárgyokról beszélgetnek, vagy hasznosabb könyveket és újságokat forgatnak”.⁹⁵ Vagyis egymás mellé kerülhetnek különböző társadalmi rangú emberek (amennyiben viselkedésük, s nem származásuk nemes), és a beszélgetés tárgya a tudomány, a gazdaság és a kereskedelem is lehet – ahogy Smith korának társas köreiből, vagy a Széchenyi által külföldön látott mintákban is jellemző volt. Széchenyi tudatosan próbálja a társadalom különböző rétegeit egymással összezsírozni, eszmésúrlódásukat lehetővé tenni. Ez az, amit ő „concentrációnak” nevez, s a *Hitel*-ben részletesen elemez: „Mennél jobban megismérkednek az emberek, annál tökéletesebben eltűnik az őket rémítő váz, s annál jobban átlátják, hogy utoljára, ha ideig-óráig nem is, de minden bizonnyal végesleg abban fogja találni ki-ki legnagyobb jólétét, boldogságát s ezek bátorságos birtokát: ha mindegyik természeti szabadságának egy részét a társaságbeli szabadság megnyerése végett feláldozza. Így támadtak társaságok, országglások, s egy nemzet ereje azon idomzatban nő vagy apad, melyben vagy még egyes familiák is háborgásban élnek egymással, vagy a társalkodás legfőbb polcra s a társasági szabadság legtökéletesebb kifejlődésre emelkedett már.”⁹⁶ Egészen világos, hogy Széchenyi célja igenis egy általános, polgári nyilvánosság felé való elmozdulás, példaadás arra, hogyan lehet az eltérő véleményeket szabadon ütköztetve is baráti, de legalábbis társasági közösségben együtt lenni. Célja a *middling ranks* – a magyar társadalmi rétegződésnek egy erősödő középosztályosodás felé való elmozdítása: „S ugyan mit tehetni egyezés s így egyesülés s ily módon megismerkedés s ekképpen közepesedés vagy egy középpontra gyűjtés nélkül?”⁹⁷ Persze ennek a koncentrációnak, vagyis polgárosodásnak megvolt a maga határa Széchenyi korában is, és főleg aztán később – mert érdekes módon „az 1848 előtti időszak a casino történetének aránylag kevésbé exkluzív korszaka”.⁹⁸ Tudjuk, hogy Kossuthot maga Széchenyi tanácsolja el a Kaszinótól, s azt is, hogy Károlyi György kilépéssel zsarolta Széchenyit, amikor az 1829-ben azt javasolta, hogy zsidókat is lehessen felvenni az egyesületbe.⁹⁹ Ő maga is küzd előítéleteivel, de a külföldi példák segítenek saját fogyatékoságai meghaladásában is. Nem véletlenül mondja ezért az alakuló ülésen a következőket a Kaszinó céljáról: „[...] hogy a Londoni, Párisi, Gráci, Prágai s több casinok példáján, a mi Hazánk-

94 Tóth, 2005. 143–144.

95 *A Pesti Casino*, 1828. 1. pont.

96 Széchenyi, 1991. 277.

97 Uo. 279.

98 Nagy, 1987 alapján Tóth, 2005. 147.

99 Silber, 1992.

ban is legyen egy olyan megkülönböztetettebb díszes összegyülekező hely, melyen főbb és előkelőbb s jobb nevelésűek, eszes, értelmes férfiak a társasági rendek mindenik osztályából egymással vagy barátságos beszélgetés végett találkozzanak, vagy többféle politikai újságokat, mint amilyeneket rendszerént a kávéházakban találni lehet, s hasznos gazdasági, tudományos, művészi hónapos írásokat olvassanak. Magokat pedig üres óráikban illendően mulathassák [...]”.¹⁰⁰ Vagyis itt is a külföldi (fejlett, nyugati) példák a meghatározóak. Az exkluzivitás is fontos, „megkülönböztetettebb díszes összegyülekező hely”, Széchenyi elitista szemléletének ez is fontos láncszeme. De épp az arisztokratizmussal szembeállítva kell látnunk, hogy milyen fontos az, hogy „a társasági rendek mindenik osztályából” toborozna tagokat, aminthogy az is kiemelendő, hogy az addisoni beszélgető kultúra témájául a „hasznos gazdasági, tudományos, művészi hónapos írásokat” ajánlja tagtársai figyelmébe. Mindez egészen nyilvánvalóvá teszi a célkitűzés angolos, smithiánus, hasznosságra alapozott jellegét, egy újfajta polgári éthosz jegyében. Ennek az eszménynek az a lényege, hogy a jobb nevelés úriassága társuljon a gazdasági racionalitással és a műveltségére támaszkodó *Bildungsbürger* identitásával.

9.

Lássuk tehát, milyen tanulságokat tudunk megfogalmazni a fenti gondolatmenet alapján! A célunk a következő összefüggés belátása, igazolása volt: Széchenyi Ferenc gróf, és fia, István, nem csupán a mecénatúra hagyományos, arisztokratákra jellemző formáját űzte, amikor mindketten történelmi léptékű intézményalapítási vállalkozásba fogtak. Sem a Nemzeti Múzeum és a Széchenyi Könyvtár együttesét megalapozó atya, sem a Magyar Tudományos Akadémia megalapítását nagylelkű és távlatos felajánlásával kezdeményező fiú nem pusztán az elkényeztetett arisztokraták szokásos önkényes adakozását folytatta. Mindketten a 18. század során jelentkező felvilágosodás, sőt Közép-Európában leginkább felvilágosult abszolutizmus hatása alatt álltak. Ennyiben tehát egy korábbi korszak értékrendje is tetten érhető tevékenységükben. Ám az igazán érdekes történetükben nem ez, hanem hogy erre az alapra építkezve mennyire előremutatónak bizonyultak kezdeményezéseik. Hogy külföldi tanulmányútjaik során szerzett tapasztalataik alapján képesek voltak eljutni egy olyan szemléletig, mely bár kapcsolatban volt, bőven túlmutatott a korábbi paradigmán, s ahogy máshol Európában, idehaza úgyszintén, még egy létező polgárság nélkül is, a polgári kultúra alapjainak lerakásához járult hozzá.

Mindezt viszonylag könnyű belátni a nemzeti kulturális intézményekkel kapcsolatban – hogy azok nem pusztán egy kiváltságos réteg érdekeit vagy az uralkodó dicsőségét szolgálták, hanem a legtágabban értett politikai közössé-

¹⁰⁰ Novák, 2004. utalva: Friedrich, 1914. 183.

get is építeni voltak hivatottak. A dolgozat erősebb állítása az, hogy a kultúrpolgár (legyen ez a *Bildungsbürger* fogalmának magyar megfelelője) eszménye nemcsak a Széchenyiek kiemelt és politikailag is értelmezett vállalkozásaira volt döntő befolyással, hanem további közösségépítő szervezőmunkájukra is. Széchenyi István Nemzeti Kaszinója nem pusztán a kiváltságosak kaszinózását tette lehetővé, hanem az érdemi társadalmi párbeszéd keretfeltételeit is megteremtette. Az talán kevésbé evidens, hogy a közügyektől visszavonult Széchenyi Ferenc vallásos meggyőződésen alapuló karitatív tevékenysége is önkéntességen alapuló polgári kezdeményezésnek minősül, mely szintén tüntet a szűkebb társadalmi kontextusán, s a közösség politikától független önálló lábra állásához járult hozzá a birodalom Lajtán túli területén éppúgy, mint a létrehozott kapcsolati hálón keresztül a Lajtán inneni egyházközösségekben is.

Összességében tehát igazolhatónak tűnik az állítás, hogy a Széchenyiek akciói elvezetnek a főúri mecénatúra patrónus-kliens rendszerétől egy újfajta, autonóm kultúrpolgári (*Bildungsbürger*) eszményhez. Mi másra utalna, mint erre a jól képzett humán tőkére a Széchenyi István által jelszóként használt kiművelt emberfő fogalma?

Irodalom

1790/91. évi LXVII. törvénycikk a közpolitikai és bírósági ügyeknek s más tárgyaknak, melyek az országgyűlésen nem voltak bevégezhetők, rendszeres kidolgozására bizottságok rendeltetnek és megbízottak neveztetnek ki. <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=4941> (A letöltés ideje: 2016. április 30.)

1807. évi XXIV. törvénycikk a magyar országos Széchenyi-könyvtárról. <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=5049> (A letöltés ideje: 2016. április 30.)

1808. évi VIII. törvénycikk a Nemzeti Múzeum felállításáról, és a magyar nyelv művelését előmozdító más intézkedésekről. <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=5067> (A letöltés ideje: 2016. április 30.)

1827. évi XI. törvénycikk a hazai nyelv művelésére fölállítandó tudós társaságról vagy magyar akadémiáról. <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=5090> (A letöltés ideje: 2016. április 30.)

Alaprajz

1831 A' Magyar Tudós Társaság alaprajza és rendszabásai. Pest, 1831. https://archive.org/details/Magyar_Tudos_Tarsasag_alaprajza (A letöltés ideje: 2016. április 30.)

A Pesti Casino

1828 A Pesti Casino tagjainak A. B. C. szerint való feljegyzése és annak alapjai. Pest, 1828.

Bártfai Szabó

1926 Bártfai Szabó László: A Sárvár-Felsővidéki Gróf Széchenyi Család Története, 1–3., Bp., 1926.

Bényei

1998 Bényei Miklós: *A nemzeti és polgári kultúra felé. Tanulmányok a reformkori magyar művelődés történetéről.* Debrecen, 1998.

Bourdieu

2006 Bourdieu, Pierre: Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In: *Gazdaság-szociológia. Szöveggyűjtemény.* Szerk.: Bogdán Éva. Bp., 2006. 132–146.

Brisits

1937 Brisits Frigyes: *Vörösmarty Mihály és az Akadémia.* Székfoglaló előadás 1935 április 1-jén, Bp., 1937. 14–15. (290–291.) http://real-eod.mtak.hu/595/1/ERTNYELV-SZEP_25_08.pdf (A letöltés ideje: 2016. április 30.)

Castiglione

2008 Castiglione, Baldassare: *Az udvari ember.* Bp., 2008.

Challet

2009 Challet, Vincent: Political Topos or Community Principle? *Res Publica* as a Source of Legitimacy in the French Peasants' Revolts of the Late Middle Ages. In: *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300–1900.* Eds.: Wim Blockmans – André Holenstein – Jon Mathieu – Daniel Schläepfi. Farnham, 2009. 205–212.

Csorba

2010 Csorba László: *Széchenyi István.* Bp., 2010.

Deák–Zvara

2012 Deák Eszter – Zvara Edina: *Levélben értesítsen engem. Kortársak Széchenyi Ferenc könyvtáralapításáról.* Bp., 2012.

Dobszay

1998 Dobszay Tamás: A művelődés és a műveltség polgárosodása. In: *19. századi magyar történelem 1790–1791.* Szerk.: Gergely András. Bp., 1998. 159–196.

Döbrentei

1833 Döbrentei Gábor: Magyar Tudós Társaság' történetei. In: *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei I.* 1831–32. Pest, 1833. 1–126.

Fraknói

2013 Fraknói Vilmos: *Gróf Széchényi Ferencz. 1754–1820.* Bp., 2013.

G. Etényi – Horn

2003 G. Etényi Nóra – Horn Ildikó: *Idővel paloták... Magyar udvari kultúra a 16–17. században.* Szerk.: G. Etényi Nóra – Horn Ildikó. Bp., 2003.

Gáspár

2002 Gáspár Gabriella: *A polgári nyilvánosság kezdetei Magyarországon,* Bp., 2002.

Gaudemet

1951 Gaudemet, Jean: *Utlitas Publica,* Paris, 1951.

Gillemot

1933 Gillemot Katalin: *Gróf Széchényi Ferenc és bécsi köre.* Bp., 1933.

Friedrich

1914 Friedrich István: *Gróf Széchenyi István élete I. 1791–1840.* Bp., 1914.

Habermas

1993 Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford.: Endreffy Zoltán. Bp., 1993.

Horatius

1815 Q. Horátius Flakkus levelei. Ford.: Virág Benedek. Buda, 1815.

Horkay Hörcher

2013 Horkay Hörcher Ferenc: A régiek és a modernek vitája, In: Horkay Hörcher Ferenc: *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában 1650–1800*. Bp., 2013. 120–140.

2014 Horkay Hörcher Ferenc: Ahol a politikai és a gazdasági eszmetörténet metszi az irodalomtörténetet. A *Hitel* tudományközi kontextusai. In: *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*. Szerk.: Hites Sándor. Bp., 2014. 9–27.

2015a Horkay Hörcher Ferenc: Humboldt, Goethe, Márai – A Bildung-eszmény és a művelt polgár közösségi ideálja. *Magyar Szemle*, 24. (2015), 9–10., 54–65.

2015b Horkay Hörcher, Ferenc: Trust, Credit and Commerce. Count Széchenyi's Vision of How to Build Social Cohesion in 19th Century Hungary, In: *A bizalom*. Szerk.: Laczkó Sándor. Szeged, 2015. 102–118. (*Lábjegyzetek* Platónhoz; 13.)

Hörcher

2015a Hörcher Ferenc: „Soft power” a reformkorban? A Széchenyiek tudománypolitikai céljai. In: *Korall*, 16 (2015) 62: 5–28.

2015b Hörcher, Ferenc: Culture, Self-Formation and Community-Building. The Bildungsideal from the Perspective of the Intellectual History of Civil Sociability. In: *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 28. (2015), 64–83.

2016 Hörcher, Ferenc: Enlightened or National Reform Movement? The Continuity Debate about the Hungarian Reform Era (1790–1848) and the Example of the Two Széchenyis. In: *Hungarian Historical Review*, 5. (2016)1.: 22–45.

Hites

2014 *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*. Szerk.: Hites Sándor. Bp., 2014.

Hutcheson

1977 Francis Hutcheson: Vizsgálódás az erkölcsi jóról és rosszról. In: *Brit moralisták a XVIII. században*. Vál. Márkus György. Bp., 1977. 325–392.

Ilk

1926 Ilk Mihály: *A Nemzeti Casinó százéves története*. Bp., 1926.

Im Hof

1982 Im Hof, Ulrich: *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*. München, 1982.

1995 Im Hof, Ulrich: *A felvilágosodás Európája*. Ford. Zalán Péter. Bp., 1995.

Jókai

1969 Jókai Mór: A reformkorszak Magyarországon. In: *A magyar nemzet története regényes rajzokban II.* Bp., 1969. 396–407. <http://mek.oszk.hu/00800/00840/html/jokai206.htm> (A letöltés ideje: 2016. április 30.)

Kant

1974 Kant, Immanuel: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? In: Immanuel Kant: *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*. Ford.: Vidrányi Katalin. Bp., 1974. 80–89.

Kollányi

1905 Kollányi Ferenc: *A Magyar Nemzeti Múzeum Széchényi Országos Könyvtára 1802–1902 I.* Bp., 1905.

Marczali

1931 Marczali Henrik: Gróf Széchényi Ferenc utazása Angliában (1787). Második és utolsó közlemény. In: *Budapesti Szemle*, 220. (1931) 639: 224–249.

Mester

2006 Mester Béla: John Stuart Mill a XIX. századi magyar politikai gondolkodásban. In: Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig.* Szeged, 2006. 165–223.

Miskolczy Miskolczy

2006a Ambrus: *A modern magyar demokratikus kultúra „eredeti jellegzetességeiről”.* 1790–1849. Bp., 2006.

2006b Miskolczy Ambrus: Az „ismeretlen” Széchényi Ferenc „ismert” munkálata a Habsburg Birodalom hungarizálásáról. In: *Levéltári Közlemények*, 77. (2006) 2: 13–26.

Monok

2004 Monok István: Cara patria ac publica utilitas: Széchényi Ferenc könyvtáralapítása. *Századok*, 138. (2004) 3: 739–748.

Nagy

1987 Nagy Beáta: Klubok, kaszinók, társaskörök: az elit társaséletének színhelyei. In: *Történeti szociológiai tanulmányok a 19–20. századi magyar társadalomról.* Szerk.: Lengyel György. Bp., 1987. 3–20.

Nemoianu

1993 Nemoian, Virgil: Learning over Class. The Case of the Central European Ethos. In: *Cultural Participation: Trends since the Middle Ages.* Eds.: Ann Rigney – Douwe Fokkema. Amsterdam–Philadelphia, 1993. 79–107.

Novák

2004 Novák Béla: Fővárosi kaszinók a 19. században. In: *Budapesti Negyed*, 46. (2004) 4.

Oplatka

2010 Oplatka András: *Széchenyi István.* Bp., 2010.

Pajkossy

1981 Pajkossy Gábor: *Polgári átalakulás és nyilvánosság a reformkorban.* Bp., 1981.

1993a Pajkossy Gábor: Egyesületek a reformkori Magyarországon. In: *História*, 15. (1993) 2., 6–10.

1993b Pajkossy Gábor: Egyesületek Magyarországon és Erdélyben 1848 előtt. In: *Korunk* 3–4. (1993) 4: 103–109.

Phillipson

1983 Phillipson, Nicholas: Adam Smith as Civic Moralist. In: *Wealth and Virtue.* Eds.: István Hont – Michael Ignatieff. Cambridge, 1983. 179–202.

Pražák

2003 Pražák, Richard: *Széchenyi Ferenc és Csehország. Levelestár.* Vál., bev. Richard Pražák. Bp., 2003.

Pulszky

1958 Pulszky Ferenc: *Életem és korom I–II.* Szerk., jegyz., előszó: Oltványi Ambrus. Bp., 1958.

R. Várkonyi

1975 R. Várkonyi Ágnes: A Magyar Tudományos Akadémia megalapítása. 1825–1831. In: *A Magyar Tudományos Akadémia másfél évszázada. 1825–1975*, Főszerk.: Pach Zsigmond Pál, szerk.: Vörös Antal. Bp., 1975. 9–28.

Rendszabások

1831 A' Magyar Tudós Társaság rendszabásai. In: *A' Magyar Tudós Társaság alaprajza és rendszabásai.* Pest, 1831. https://archive.org/details/Magyar_Tudos_Tarsasag_alaprajza (A letöltés ideje: 2016. április 30.)

Silber

1992 Silber, Michael K.: A zsidók társadalmi befogadása Magyarországon a reformkorban. A „kaszinók”. In: *Századok*, 16. (1992) 1: 113–141.

Simon

2000 Simon Zoltán: A reformkori magyar politikai nyilvánosság és a Nemzeti Kaszinó. In: *Sic Itur ad Astra*, 12. (2000) 3: 11–46.

Smith

1940 Smith, Adam: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól.* Ford.: Éber Ernő. Bp., 1940.

Somorjai

1997 Somorjai Lehel: 18. századi tudományszervezési törekvések Magyarországon, a Magyar Tudományos Akadémia megalapítása. In: *Tanulmányok a Magyar Tudományos Akadémia megalapításáról.* Szerk.: Dobrossy István. Miskolc, 1997. 11–48.

Szász

1880 Szász Károly: *Gróf Széchenyi István és az Akadémia megalapítása. A Széchenyi-szobor leleplezési ünnepére.* Bp., 1880.

Széchenyi

1978 Széchenyi István: *Napló.* Vál. Oltványi Ambrus. Bp., 1978.

1985 Széchenyi István kötelező levele a Tudós Társaságnak, Pozsony, 1826. március 19. In: *Széchenyi pesti tervei.* Vál. Bácskai Vera – Nagy Lajos. Bp., 1985. 5–6.

1991 Széchenyi István: Hitel. In: *Széchenyi István válogatott művei I. 1799–1840.* Szerk.: Spira György. Bp., 1991. 147–360.

Széchenyi

1981 Széchenyi Ferenc Nemzeti Könyvtárának Ferenc király által megerősített alapító oklevele (1802). In: Berlász Jenő: *Az Országos Széchenyi Könyvtár története 1802–1867.* Bp., 1981. 44–48.

Tenbruck

2003 Tenbruck, Friedrich H.: A polgári kultúra. Ford.: Novák Zsolt. In: *A kultúra szociológiája.* Szerk.: Wessely Anna. Bp., 2003. 52–70.

Toldy

1859 Toldy Ferenc: A magyar akadémia eddig s ezután. In: *Új Magyar Muzeum*, 9. (1859) 1.: 3–31.

Tóth

2005 Tóth Árpád: *Önszervező polgárok. A pesti egyesületek társadalomtörténete a reformkorban*. Bp., 2005.

Veliky

2009 Veliky János: *A változások kora. Polgári szerepkörök és változáskoncepciók a reformkor második évtizedében*. Bp., 2009.

Veress

1998 Veress Károly: Képzés és kultúra. In: *Kellék*, 10. (1998) 1: 33–41. <http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/10/004Veress.pdf> (A letöltés ideje: 2016. április 30.)

Zichy

1896 Zichy Antal: *Gróf Széchenyi István életrajza (1791–1860) I. 1791–1844*. Szerk.: Szilágyi Sándor. Bp., 1896.



Erdély kérdése és a hazai nyilvánosság az 1830-as években

Szabó András Péter egy a közelmúltban megjelent tanulmányában, amely az 1657-es erdélyi válság után megfogalmazódó nemzeteszmeiket vizsgálja, arról ír: Péter Katalin figyelte fel először arra, hogy a Magyar Királyság és az Erdélyi Fejedelemség kapcsolatainak fokozatos gyengülésével a források a 17. század utolsó harmadában már egy nemzet két hazában élő tagjairól beszéltek. „Az alapkérdést tekintve azt lehetett megállapítani, hogy az ország három részre hullása a 16. század folyamán, illetve ennek az állapotnak hosszú időkre érvényes fennmaradása jelentősen hatott az akkori kortársak haza-képzeire, nemzettudatukat viszont érintetlenül hagyta. A két, keresztény kézen hagyott országrész külön-külön hazává alakult. A hódoltságot – hallgatólagosan – hozzájuk számították. A két hazában viszont a kortársak szerint végig egy magyar nemzet élt” – fogalmazott Péter Katalin.¹ Szabó András Péter szerint azonban ez a jelenség már jóval korábban, a Bocskai-felkelés idején jelentkezett, s elterjedéséhez minden bizonnyal hozzájárulhatott Daciának és Pannoniának a humanista hagyományban gyökerező megkülönböztetése is.² Szabó András Péter szerint az 1657-es erdélyi válságot követően, valamikor a 17. század hetvenes éveiben kibontakozó rendi és felekezeti különbségeken túllépő, kuruc nemzeti ideológia igyekezett néhány évtizeden keresztül az egymással felekezeti, politikai szempontból gyakran szemben álló két hazát, az Erdélyi Fejedelemséget és a Magyar Királyságot is egybefogni. A szerző szavaival élve ekkor egy „csak-nem” modern nemzeteszme kialakulásának folyamata veszi kezdetét, amely folyamat a Rákóczi szabadságharc bukása után megszakadt, ám egyes elemei kétségtelenül továbbéltek, vagy majd a 18. század végén, 19. század elején újra felfedezésre kerültek, s egy új diskurzus részeivé váltak.³

Erdély és a Magyar Királyság viszonyában azonban már az 1690-ben kiadott Diploma Leopoldinum is jelentős fordulatot hozott, ennek következtében ugyanis a Habsburg Birodalmon belül önálló tartománnyá váló Erdély – amely az 1741. évi 18. és 1792. évi 11. törvénycikk szerint a Magyar Szent Korona része maradt, s azt az uralkodó mint magyar király bírta – már sem közjogilag, sem

1 Péter, 1996. 232.

2 Szabó, 2012.

3 Uo. 1158. A probléma megvilágításához nyújtott segítségéért Tóth Zsombornak tartozom köszönettel.

pedig a közgondolkodás szintjén nem volt a korabeli Magyarország része. „Bár a magyar rendek követelték az újraegyesítést, a már csaknem kétszáz éves különállás, az erdélyi fejedelmeknek sokszor a magyar királyok ellen forduló politikája, illetve a fejedelemség 16–17. századi politikai-társadalmi helyzete (török „hűbéres”, protestáns fejedelmek stb.) azt eredményezte, hogy a magyarországi értelmiség »hozzászokott« a távoli, önálló Erdély gondolatához. Ennek ellenére az összetartozás tudata nem múlt el, és a magyar történészek, geográfusok is számon tartották a különválasztott fejedelemséget” – írta Tóth Gergely Bél Mátyás monumentális művéről, a *Notitia Hungariae novae*-ről szóló dolgozatában.⁴ Bél munkájába azonban a még meglévő összetartozás-tudat ellenére sem került bele a fejedelemség, bár az eredeti tervek szerint szerepelt volna benne.

Bár az 1790–1791. évi országgyűlésen a rendek Erdélyt is be akarták vettetni a koronázási hitlevélbe, s felmerült az egyesülés gondolata is, például az 1793-ra elkészült rendszeres bizottsági munkálatok is külön fejezetben foglalkoztak a kérdéssel, a 19. század elejére Erdély a kortársak számára alapvetően ismeretlen területté vált kulturális és politikai értelemben is. Mindezt Kazinczy Ferencnek a *Pályám emlékezete* 1816-os változata elé írt, gróf Dessewffy Józsefnek szóló ajánlása is jól illusztrálja: „Tellyesítem parancsodat, tisztelt szeretett barátom, 's íme mennek tudósításaim azok felől a' miket itt látok, hallok, tapasztalok. Mi, Magyar-országiaiak megszoktuk nyugotnak vinni útunkat valamikor honunkból kifordulunk, 's feledjük hogy kelet felé egy rokon nép lakik, mellyet ismernünk sok tekintetekben illenék, és mivel e' föld felől Utazóinktól sem hallhatjuk a' mit érteni óhajtanánk, nem ismerjük Erdélyt.”⁵ Báró Wesselényi Miklós 1833-ban megjelent *Balítéletekről* című munkájában külön fejezetben szólt *Erdély mostani helyzetéről*, a báró tehát fontosnak tartotta a magyarországi közvélemény tájékoztatását, s ezt a következőkkel indokolta: „Hogy Erdélynek mennyi oka van békétlenségre, 's megrontott törvényeiért gyászra, ennek felvilágosításáért tészek némelly jegyzéseket, mellyeket a külföld éppen nem, 's Magyar Ország is csak mellékesen tud.”⁶

A Kazinczy-levelezésben a már korábban említett „két haza” kifejezése több alkalommal is előfordul. Cserey Miklós például így írt: „Nem a' Nemzet hajlandóságában vagy Characterében (mert evel nemis igen büszkélkedhetünk), hanem ennek a' két Országának Politikai fekvésében fekszik annak az oka, hogy ezek Absoluta Monarchiává nem változhatnak, én legalább úgy tartom, 's eléggé szánakodom az Austriai Házon, ha nem láttya, mert magának okoz kárt. Ha ez a' két Haza meg szűnnék Magyar Haza lenni, önként átal lehet látni, hogy az egyik Tóttá, a' másik Oláhvá változnék, 's olyan népekkel főjna össze, a' kikkel egyesülve függetlenné változnék és rettenetessé.”⁷ Dessewffy József 1822-es levelében azonban a két haza kifejezést egy jelzővel ki-

4 Tóth G., 2013. 144.

5 Kazinczy, 2013. 356.

6 Wesselényi, 1833. 312.

7 Kazinczy, 1901. 4. Cserey Miklós Kazinczy Ferencnek [K. n.], [H. n.]

bővítve használta: „Mikor olvasandjuk már egyszer az Erdélyi Leveleket? hol vannak, hol útnak még mindég? Tovább vonúlt-e Erdély a’ Magyar hazától, vagy megszakasztotta a’ fenyegető háború a’ két testvér haza köz’t a’ közösülést? Én jól tenném, ha minden soromat 9 esztendőre börtönözném, de neked nincs szükséged ezekre a’ messzibb terjed’t halasztásokra.”⁸ Ez a Dessewffy által használt fordulat – a „két testvér haza” – az 1830-as évek elejére aztán teljesen természetes részévé vált a korszak politikai szótárának.

Az 1830. évi országgyűlésen a koronázási hitlevél vitájakor a rendek azt kérték, hogy az uralkodó még Ferdinánd főherceg megkoronázása előtt törvényben mondja ki Lodomeria és Galícia reinkorporációját, hogy a magyar király ezzel is eleget tegyen az 1792-es koronázási diploma harmadik pontjának, amely az ország területi integritásának helyreállításáról szólt. Az előleges sérelmek között – csakúgy, mint már az 1825–1827. évi országgyűlésen – szerepelt Erdély és a Részek visszacsatolásának kérdése, a tárgy azonban csak a következő diétán vált központi jelentőségűvé. Nagy szerepe volt ebben Szatmár vármegye 1831. június 13-i körlevelének, amely arra szólította fel a többi törvényhatóságot, hogy rögtön a következő országgyűlés elején szorgalmazza e fontos kérdés napirendre tűzését. A körlevél „két testvérhazáról” beszélt, s a kérés fontosságát a következőkkel indokolták: „Nincs tehát igazabb, mint a Magyar Szent Korona alatt összekapcsolni azt, ami a Koronáé, annyival inkább, mert ezáltal a nemzet nagyobb kiterjedést, erőt s erő által lelkesülést fog nyerhetni.”⁹ A történeti jogok mellett tehát a nemzeti erő növekedése is érvként szerepelt a dokumentumban, amelynek megszületésében és megszövegezésében – mint az köztudott – az ekkor Szatmár megyei aljegyzőként működő és magát két évvel később *Országgyűlési naplójában* félig erdélyinek valló Kölcsey Ferencnek és báró Wesselényi Miklósnak volt meghatározó szerepe.¹⁰ Wesselényi és Kölcsey között más vonatkozásban is szoros munkakapcsolat alakult ki az országgyűlést megelőző időszakban, Kölcsey folyamatosan megküldte a bárónak a rendszeres bizottsági munkálatokra tett észrevételeit is.

Az operátumok véleményezésekor, 1831–1832. folyamán a megyék sürgették Erdély és a Magyar Királyság egyesülését s az ezzel kapcsolatos szövegek döntően két testvérországról, illetve két testvérhazáról beszéltek, utaltak a mohácsi gyásznapra/mohácsi veszedelemre mint e tekintetben is szomorú következményekkel járó fordulóra, s az ügyet alkotmányos és történeti jogok alapján, de különösen nemzeti szempontból tartottak támogatandónak. Békés megye például a következőképpen fogalmazott: „Igy nem lenne két,

8 Kazinczy, 1908. 26–27. Gróf Dessewffy József Kazinczy Ferencnek. Kassa, 1822. január 31.

9 A körlevél szövegét lásd *Magyarország története...*, 2003. 112–113.

10 Kölcsey 1833. január 8-án a következőket írta: „Én fél erdélyi vagyok, s valahányszor e földről gondolkodom poetai hév ömlik el keblemen. Eszembe jut a hős, ki mindenét elvesztette a népért, mely őt csábító szavakra elhagyá, eszembe jut a barna szép hölgyecske, ki engem ott szerelme zálogául mutatott be férjének – az én anyám! O ha ti csak egy szikrát, csak egyetlen egyet kapnátok a lángból, mely keblemben ég! Akkor mienk lenne Erdély, a szép haza; válhatatlan örök kapcsolattal a miénk.” Kölcsey, 2000. 43.

hanem egy Haza a magyarok között, a mire nagy szükség volna mind Polgári és alkotmányi, mind, és kivált nemzetiségi tekintetben.”¹¹ Bereg szerint pedig a két testvérország egyesülésével a közjó, a pallérozódás és az „előre haladás” is rendíthetetlenebb talpkövet nyerne.¹² Vagyis ekkor már egy időben volt jelen az újabb keletű „testvérország/testvérhaza” kifejezés s a több évszázados hagyományra visszavezethető „két haza” fogalom – érdekes, hogy Nyitra megye ekkor az „iker Ország” szókapcsolatot is használja –,¹³ de megfigyelhető, hogy az előbbi egy-két év alatt az Erdélyről való beszéd nélkülözhetetlen elemmé válik a politikai diskurzusban s a közbeszédben, sőt az irodalomban is, s immár nem egyszerűen csak az ország területi integritásának, hanem a nemzeti egységnek lesz a kifejezője. Ennek egyik jellegzetes példája lesz Szigligeti Ede néhány év múlva színpadra kerülő, *Pókaiak* című drámája. A szerző az 1838. szeptember 19-i bemutató után ugyanis 1838 novemberére és 1839 márciusa között átdolgozta a darabot,¹⁴ s minden bizonnyal éppen Kossuth Lajos tanácsára vette bele a „magyaregység” gondolatát, vagyis hogy a két Pókai testvér, Péter és János Erdély és Magyarország egyesülése miatt állt Bekes Gáspár mellé, s fordult szembe Báthori István fejedelemmel: „*Magyaregység!* [...] Erdély és Magyarország testvérhazák [...] Czéлом, hogy e két testvér (*megöleli bátyját*) úgy ölelje egymást mint mi most [...]” – hangzanak fel az ártírt darabban Pókai Péter szavai.¹⁵ Kossuth véleménye egyébként 1838 novemberében név nélkül jelent meg a *Társalkodóban*: „Én – ha nem csal hitvány emlékezetem – az erdélyi historiában csak egyszer tudom a Pókaiakat tragicus nevezetességgel fellépni: Békésynek Maximilian császár és király által is pártolt Báthory István elleni pártütésében, mellyhez némellyek (Pókaiak bizonyosan) nem annyira a gyáva Békésy miatt, mint inkább Erdélynek Magyarországgal összekapcsolása végett szegődtek.”¹⁶ Érdekes kísérlet volt Pyrker János László *Tunisiás* című, német nyelvű eposzában az örökös tartományok (Csehország, Stájerország, Karintia, Krajna, Morvaország, Tirol) összetartozásának hangsúlyozása a következő kifejezéssel: „im schönem Verein von sechs verbrüdernten Reichen,”¹⁷ melyet Udvardy János 1839-es fordítása a következőképpen adott vissza: „hat egyesített testvérország jegye közt”.¹⁸ A mű, illetve annak magyarítása az állampatriotizmus jegyében egy másfajta államalakulatot alkalmazta az Erdély és Magyarország viszonylatában ekkor már bejáratott szókapcsolatot.

Visszatérve az 1832–1836. évi országgyűlés eseményeire: az 1832 decemberében kerületi jegyzővé választott Kölcsény Wesselényi közreműködésével dol-

11 MNL OL A 96 10. cs. 183r.

12 MNL OL A 96 10. cs. 118r.

13 *Tekintetes Nyitra vármegye...*, 1832. 7.

14 Pajkossy, 1999.

15 Uo. 52.

16 Kossuth, 1989. 492.

17 Pyrker, 1839a. 13.

18 Pyrker, 1839b. 18.

gozta ki az előleges sérelmek 2. és 3. pontját,¹⁹ amely Erdély és a Részek ügyével foglalkozott: „A praeferentiale gravameneket többen készítettük. Én az Erdély és a’ Partium’ visszakapcsolása felől való gravament dolgoztam. Nagy munka, mellyben a’ tárgy egész kiterjedésében van ki dolgozva. Ez a’ munka nekem szerencsét csinált; mert nagy hatást tett” – írta Kölcsey Kende Zsigmondnak.²⁰ Az alsó- és felsőtábla üzenetváltásában, amely ekkortól már magyar nyelven folyik, a „testvérhaza” kifejezés immár teljesen bevett fordulatként szerepel. Ehhez az alaphangot a Kölcsey által 1833 januárjában benyújtott tervezet adhatta meg, amelynek magyar nyelvű változata így fejeződött be: „Csak két haza van, a’ föld’ kerekészen, melly egymást testvérnek nevezi; ’s e’ kettő szoros kapcsolatban állott a’ Magyar Sz[ent] Koronában századokig egyesülve.”²¹

Kölcsey az érdekegyesítő politika egyik legfontosabb elemének tekintette az Erdéllyel való uniót: „Hidd el Édes Barátom, mi nem vagyunk még olly nagy reform’ kivitelére megérve, mint az operatumok’ tárgyában tenni kellene. Az operatumok még nagyon ingadozók és homályosok sok helyt, az az, nem olly tisztán veszik fel a’ tárgyakat, mint kellene. Sok megye’ utasítása még olly tiszta sincs; ’s így azt hiszem akarmit csinálunk mi most, kevés idő múlva még is ismét új reformra leszen szükség. Az idő elébünk sietett; ’s mi azt vagy nem vesszük észre, vagy nem akarjuk. Ezért, édes barátom, inkább vehiculumra ’s morális erőbeli nevededésre volna szükségünk, mint illy környülmények közt készülendő törvényekre. A’ vehiculum pedig ’s erőbeli nevededés e’ háromban van: nyelv, erdelyi unio, és a’ vallásbeli veszedelmes szakadás orvoslása” – fogalmazott Kende Zsigmondnak írt levelében.²² Néhány nappal később, a királyi válasz megérkezésekor pedig így írt: „az előleges sérelmekről semmit sem akar tudni. Pedig a’ nyelv, és Erdély’ uniója azok közt van; olly dolgok, a’ miktől függ a’ nemzeti lét. Ha a’ praeferentialisok annyi diaetán, egy század óta, fel lévén terjesztve, még most sem lelnek orvoslást, hol a’ garantia, hogy a’ melly törvényeket hozunk, azok meg is fognak tartatni?”²³

A főrendek 1833. január 23-án tárgyalták az előleges sérelmek közül az Erdéllyel és a Részekkel foglalkozó pontokat. A tervezetnek alapvetően egyetlen szakaszát kifogásolták, álláspontjuk szerint bár a Magyar Korona jogai e tárgyban vitán felül állnak, mégis úgy vélték, az erdélyi rendeket is meg kellene hallgatni, hiszen a fejedelemségnek az évszázadok során saját törvényei

19 „Estvelgett, s Wesselényi jött hozám, s Erdélyről tőn szót. A lelkes férfi forrón ohajtja a kis haza visszakapcsoltatását; s az ő sürgetésére szólítá fel Szatmár vármegye két év előtt e tárgyban az egész országot; s most engem szólított fel: e cikkelyt dolgoznom ki. Általvevém adatait, s estvétől fogva reggeli hat óráig dolgozám. Hiszitek-e, hogy diplomatikai, száraz munka mellett a lélekre poetai hevület szállhat? Pedig ugy van! Míg a szerződéseket évről évre jegyezgetém, míg a törvénycikkelyekből erősségeket szedék, s az országgyűlési naplókat rendre forgatám: a történetek szép koszoruja fűződött emlékezetemben.” Kölcsey, 2000. 34.

20 Kölcsey, 2011b. 126.

21 Kölcsey, 2011a. 440.

22 Kölcsey, 2011b. 225. Kölcsey Ferenc Kende Zsigmondnak. Pozsony, 1833. április 8.

23 Kölcsey, 2011b. 245. Kölcsey Ferenc Kende Zsigmondnak. Pozsony, 1833. április 17.

lettek, és a magyarországitól eltérő szokásai alakultak ki: „a’ mi azomban Erdélynek Magyar Országgal való szorosabb egyesülését illeti: erre nézve kijelenteni kéntelenítetek: hogy az első Szakasz végén illy szavakkal: »negotii hujus effectuatio ab audiendis amplius Transylvanis suspendi non possit« olvasható kifejezésben meg nem nyughatnak, mert valamint ezen kifejezés az Ország-nak e’ részben fennforgó, és bizonyára további kérdés alá nem vonható igazaira nézve voltaképpen megáll, úgy másrészt egy egész Tartomány méltósága megkívánja: de az egyenes igazság is oda láztatik mutatni: hogy az Erdélyiek [...] azon módok eránt, melyek szerént a’ kívánt egyesülés minden törvényes igazságnak megszorítása nélkül elérettethetne, ’s megállapíthatna – annak rendje szerént kihallgattassanak”.²⁴ Az alsótábla két nappal később, január 29-én tűzte napirendjére a felsőtábla válaszát. A rendek úgy látták, az egyesülés módjáról szóló szakasz egyedül csak Erdélyre vonatkozhat, a Részek esetében semmi más megoldás nem lehetséges, mint a Magyarországhoz történő mielőbbi visszacsatolás. Véleményük szerint Erdély kapcsán helye van a visszakapcsolás módjáról beszélni, de nem az erdélyieket kell meghallgatni, hanem mindenekelőtt az uralkodónak kell kimondania, hogy a Magyarország és a fejedelemség között eredeti állapotot visszaállítja, ezt követően pedig a magyar és a mielőbb összehívandó erdélyi diéta küldöttségek útján tárgyalna az egyesülés gyakorlati megvalósításáról.²⁵ Az alsótábla február elején elfogadott válaszban, melyet egyébként szintén Kölcsey készített, módosították a kifogásolt szakaszt, s helyére a következő megfogalmazás került: „negotii hujus effectuatio nullam amplius remoram patiatur”.²⁶ Ugyanakkor az utolsó bekezdést kibővítették azzal, hogy a Részek visszacsatolása késedelem nélkül történjen meg, az erdélyi diétát pedig az uralkodó még a jelenleg ülésező magyar országgyűlés alatt hívja össze, hogy a két fél az egyesülés módjáról mielőbb tárgyalásokat kezdhessen. A felsőtábla február 15-ei ülésén Erdély kihallgatását a Részek ügyére is ki akarta terjeszteni, s nem járult hozzá ahhoz, hogy az alsótábla által javasolt betoldásban a rendek meghatározzák az erdélyi országgyűlés összehívásának határidejét. „Mellyekhez képest az előadott Toldalékot elfogadjuk olly formán, ha a’ Részek eránti külön kívánság és az Erdély Országgyűlés idejét meghatározó kifejezés elmarad.”²⁷ Az alsótábla a főrendek válaszát a magyar nyelv ügyében adott felelettel együtt tűzte napirendjére a március 4-i kerületi ülésen: „Kétszer állottam fel; egyszer Erdély, egyszer a nyelv miatt, s bár a kebel érzeményét hangban méltán önteni nem tudtam: az ügy szentsége lelkesített mindenkit. Kivétel nélkül erősen maradtunk kívánataink mellett, meghatározók, hogy harmadszor is szólítsuk föl a főrendeket: tértének már egyszer magokba, s kívánatainkat hozzájárulással

24 Kölcsey, 2011a. 696–697.

25 Uo. 696.

26 Uo. 907.

27 Uo.

segéljék” – foglalta össze a történeteket Kölcsey,²⁸ s még aznap elkészítette a harmadik választervezetet, s a március 6-i kerületi ülésen azt fel is olvasta. Wesselényi javaslatára azonban még aznap este módosította, mégpedig a Részek vonatkozásában: „Estve lőn, s Wesselényi benyitá ajtómat. Ma az üzenetolvasáskor az Erdélyhez kapcsolt részekre nézve gondba jött. Mert úgy vala írva, hogy azoknak épen azon viszonyokba kell visszalépniök, mikben Magyarországtól lett elválás előtt állottanak. De a só? de a vallási viszony? Örömet változtatnák-e ezeket a Részek? Ez aggodalom megelőzésére gondoltuk a záradékot, melly most az üzenetben áll; s a Részeknek az említett viszonyokra nézve a kirendeltetni fogó országos küldöttséggel értekezésre utat nyit.”²⁹ Az így kiegészült javaslatot a március 8-i kerületi ülésen ismét megtárgyalták, a március 11-i országos ülésen pedig kis változtatással jóváhagyták,³⁰ a két tábla közötti megegyezés végül március 21-én született meg, mikor is a főrendek kijelentették, hogy elvi kifogásaikat több ponton is fenn tartják, de nem akadályozzák tovább a rendek által elkészített feliratok és az előleges sérelmek felterjesztését. „Felírásaink a’ Felség előtt vagynak, mit nyerrünk? az ég tudja. Mi a’ magunkét megtettük; ‘s minden esetre nem keveset tettünk. Mert a’ mit már egyszer a’ Fő Rendeikkel keresztül vívtunk, az víva van; ők többé más diaetán vissza nem vethetik a’ dolgot; ‘s a’ Nemzet addig fogja ott fen sürgetni, míg egyszer csak meg kell lenni, annak a’ mi elkerülhetetlen. [...] Erdélyhez a’ Felség resolútióját tekintve nem hiszem, hogy erős reményünk lehetne; azonban ki tudja? Ez is olly dolog, a’ minek előbb utóbb meg kell lenni; most legalább olly tisztába van a’ dolog hozva, hogy ellentvetni többé semmit nem lehet” – foglalta össze a történéseket Kölcsey.³¹

Bár az 1833. március 30-án felterjesztett előleges sérelmekre nem érkezett válasz az uralkodótól, az erdélyi diétát 1834-ben, huszonhárom év után végre összehívták, s elvben megnyílt a lehetőség arra, hogy a két országgyűlés megkezdje tárgyalásait az egyesülés mikéntjéről.³² Az uralkodó azonban – még mielőtt az egyesülés kérdése bármilyen formában is napirendre került volna – 1835 elején feloszlatta a számára egyre kellemetlenebbé váló erdélyi diétát, felfüggesztette az alkotmányos közigazgatás működését, s a tartomány élére Estei Ferdinánd főherceg személyében teljhatalmú királyi biztost nevezett ki. Kosuth még 1833 őszén a következőképpen látta a kormányzat Erdéllyel kapcsot-

28 Kölcsey, 2011a. 915.

29 Kölcsey, 2000. 115–116. Vö. még Kölcsey, 2011a. 915.

30 „Az erdélyi cikkelyből azon sorok, hol az Erdély nevében adott, de az egyesületnek nem kedvező feleletek érdekeltetnek, kihagyatni kívántattak, egyébiránt a többiek változás nélkül maradtának.” Kölcsey, 2000. 118.

31 Kölcsey, 2011b. 225. Kölcsey Ferenc Kende Zsigmondnak. Pozsony, 1833. április 8.

32 A kormányzat számára 1831 őszén – 1832 tavaszán komoly dilemmát jelentett, hogy a rendszeres bizottsági munkálatokat megtárgyaló magyar vagy az 1811 óta nem ülésező erdélyi országgyűlést hívja-e össze előbb. Reviczky Ádám kancellár az erdélyi diéta mielőbbi összehívására voksolt, de javaslatával kisebbségben maradt. Azt akkor mindenképpen elkerülendőnek tartották, hogy a két országgyűlés egyszerre ülésezzen, 1834-ben azonban a kormányzat számára legkedvezőtlenebbnek tartott forgatókönyv valósult meg. Völgyesi, 2002. 15–18.

latos szándékait: „A kormány előtt nem kedves azon párt (fájdalom, hogy csak párt) mely a két testvérhaza egyesültét óhajtja, ellenben a constitutionalis magistratusok bitorlóit szeretné országgyűlése által törvényesíttetni. – Ezen két czélt tűzte ki magának Erdély országgyűlésére.”³³ Wesselényihez írt levelében tehát úgy látta, a kormányzat mindenképpen meg kívánja akadályozni, hogy a két testvérhaza egyesülésének kérdése napirendre kerüljön, továbbá el akarja érni, hogy a több mint két évtizede nem ülésező erdélyi országgyűlés hozzájárulása nélkül kinevezett tisztségviselők személyét az erdélyi rendek elismerjék és legitimálják.

Bihar vármegye már 1835. március 4-én levelet intézett a Kolozsvári Casino Egyesülethez, hogy a kaszinó forduljon a magyar országgyűléshez: a rendek feliratban kérik meg az uralkodót, szüntesse meg azokat az akadályokat, amelyek Erdélyt törvényes jogainak gyakorlásában gátolják. A levél fordulatai („szomszéd, 's koronánkhoz tartozó Nemes Erdély Ország”, „testvér Atyánkfiái”, testvér haza”) kifejezik Erdély földrajzi fekvését, közjogi státuszát, a két nemzet tagjai között meglévő, immár hangsúlyos rokoni kapcsolatot is.³⁴ A magyarországi vármegyék közül – jórészt Wesselényi személyes jelenlétének és fellépésének köszönhetően – Pest és Nógrád tűzte még márciusi közgyűlése napirendjére a testvérhazát ért sérelemügyet.³⁵

Az 1835. április 9-i kerületi ülésen Prónay János nógrádi követ utasításának megfelelően indítványozta, hogy a rendek kérik meg az uralkodót, szüntesse meg Erdély törvényen kívüli állapotát, s mielőbb hívja össze a testvérországban az országgyűlést. Prónay után rögtön Pest megye követe szólalt fel. Dubraviczky Simon az orosz fennhatóság alatt élő lengyel nemzet és a fejedelemség helyzete közötti párhuzamra hívta fel a figyelmet, s arra, hogy az országgyűlés már a tanácskozások elején (1832 decemberében, majd 1833 novemberében is) felszólalt a lengyelek érdekében, s meg akarták kérni az uralkodót, hogy járjon közbe a lengyel alkotmány visszaállítása érdekében: „Nem lehet constitutionális nemzet, melly egy másiknak alkotmányán, s nemzeti létén ejtett sebet mélyen ne érezné. Megmutattuk ezen állítás valóságát a lengyelek ügyében; mennyivel inkább kell tehát Erdély, a testvér hon iránt éreznünk akkor, midőn ez oly állapotban van, mellynél boldogtalanabbat képzelni sem tudok, mert egy nemzetre nézve rettentőbb helyzet csakugyan nem lehet, mint az: ha törvénykülső állásba tétetik.”³⁶ Dubraviczky – Kossuth tudósítása szerint – nem akarta részletesen kifejteni, hogy Magyarország érdekei milyen szorosan össze vannak kötve Erdellyel, csupán annyit mondott: „proximus ardet Ucalegon”.³⁷ A Pest megyei követ tehát Vergilius *Aeneis*-ét idézte, ami azért is figyelemre méltó, mert Zrínyi Miklós éppen az erdélyi válság idején, 1658-ban keletkezett egyik levelé-

33 Ferenczi, 1902. 168.

34 MNL OL A 45 1835:772.

35 A történeésekről részletesen lásd Trócsányi, 1965. 298–304., továbbá MNL OL A 45 1835: 776. és 807.

36 Kossuth, 1959. 326.

37 Uo. Az idézett hely Vergilius: *Aeneis* II. 311–312.

ben ugyanezt az antik szöveghelyet használta fel Erdély és a Magyar Királyság helyzetének bemutatására: „De ó jaj már a szomszédban ég Ucalegon háza, és szerencsétlenül állnak a mi dolgaink.”³⁸ Pest megye egyébként nem elégedett meg felírat küldésével, hanem küldöttséget kívánt meneszteni az uralkodóhoz Erdély és Wesselényi Miklós perbefogása ügyében is.

A zempléni Szirmay Antal szintén pártolta a nógrádi indítványt, s felszólalásában ő is az alsótáblának a lengyelek ügye kapcsán tanúsított magatartására hivatkozott: „E derék nemzet nekünk csak szomszédunk, Erdély pedig testvérünk, nem kételkedem tehát, hogy a Te[kinte]tes RR egyezését elérni szerencsém leszén.”³⁹ A Bihar megyei Beöthy Ödön még tovább vitte a lengyelek helyzete és Erdély állapota közötti párhuzamot: „mit az éjszaki óriás a boldogtalan lengyeleken elkövetett, az austriai ház kormány mindazt Erdélyben követte el; a testvér Erdélyen követte el, melly hazánkhoz minden tekintetben olly közel áll, hogy csak egy lépés kell még s hasonló sorsot várhatunk.”⁴⁰ Beöthy szerint tehát a kormány lépése figyelmeztető jel volt a magyar országgyűlés, a magyar ellenzék számára is.

Deák Ferenc, aki szokása szerint nem a vita elején, hanem annak mindig egy jól meghatározott pontján szólalt fel, arra is felhívta a figyelmet, hogy bár a magyarországi rendek mindeddig nem kaptak írásos választ Erdély és a Részek egyesülése tekintetében, mindazonáltal reménykeltőnek tartották az erdélyi rendek összehívását, hiszen így megvolt az esélye annak, hogy a két fél megkezdheti tárgyalásait az egyesülésről. Az erdélyi diéta felosztatása azonban olyan tetteleges válasz, amely egyenértékű a kérés írásban történő, leghatározottabb megtagadásával.⁴¹

Eötvös Tamás, beregi követ beszédében „a rokon alkotmányú testvér Erdély” kifejezést használta, s hangsúlyozta: a magyar országgyűlésnek a korábbi törvények (így az 1464. évi 13. törvénycikk, az 1492. évi 1. törvénycikk és az 1595. évi békekötés 2. §-ának 8. cikkelye) alapján kötelessége is Erdély jogainak védelme és felügyelete. Így a rendek, mikor Erdély érdekében szólnak, nem tesznek mást, mint törvényi kötelezettségüket teljesítik. Arra is felhívta a figyelmet, hogy Erdély nemcsak hasonló szerkezetű, rokon szellemű alkotmánnyal bír, de lakói sok esetben rokoni összeköttetésben is állnak a magyar haza polgáraival.⁴² Géczy Péter, Zólyom megyei követ a szolidaritás szükségességéről beszélt, annál is inkább, mert két, egy eredetű, azonos nyelvű, szokású és alkotmányú nemzetről, hazánknak ifjabb testvéréről van szó, aki az idősebbel fennállása óta jóban, rosszban osztozott. Felszólalásában tehát hangsúlyosan szerepelt az a liberális ellenzék által hangoztatott gondolat is, miszerint a mohácsi vereség utáni évszázadokban éppen a fejedelemség

38 Zrínyi, 2003. 708. Zrínyi Miklós Rucsics Jánosnak [1658.] A levél eredetileg latin nyelvű.

39 Kossuth, 1959. 326–327.

40 Uo. 327–328.

41 Uo. 328–329.

42 Uo. 330–331.

volt a magyar alkotmányosság és nemzetiség őrzője és védelmezője: „midőn hazánkban a nemzetiségnek szent tüze mindinkább elhamvadott s alkotmányos életünk utolsó vonaglásban senyvede, Erdély volt azon fellelvár, melly az erősségei mögé rejtezett magyar nemzetiséget minden fenyegető veszély között megóvta, s híven feltartotta” – mondta a követ.⁴³ Ez az argumentáció, illetve ennek bizonyos elemei bekerültek a rendek által készített üzenettervezetbe is: „Nem kívánjuk mi azon Országos Gyűlés eloszlatásának okait taglalva vizsgálgatni, bánatos kebelünknek aggódo gondjait mindazonáltal el nem titkolhatjuk, midőn az Erdélyieket, kik sok századok hosszú során keresztül úgy a’ jó, mint bal sorsban hív társaink valának, – azon nemzetet, melly szövetekezéseink részese, mellyet a’ vérségnek és szeretetnek nyájas kötelei kötnek hozzánk, azon nemzetet, melly velünk egy nemzet, és ön hazánk része – jussaitól és szabadságától megfosztva látjuk.”⁴⁴

A felsőtábla június 10-i ülésén éppen az üzenetnek ezen pontja volt az, amelyet Jordánszky Elek nagyszombati érseki helynök, tinini püspök kihagyni javasolt: „Én úgy tanultam, s úgy tanítottam a historiát, hogy legsiralmasb nemzeti szerencsétlenséginknek kútfeje s ápoló dajkája Erdélyország volt.”⁴⁵ Palugyay Imre kassai püspök pedig a következőket mondta: „Elösmeri ő, s örömmel ösmeri el, hogy a két hazának gyermekei több századokon keresztül jóban s rosszban híven osztozó testvérek valának, de a történetek viszontagságai által, egymástól elszakítván békövetkeztek az idők, mellyeknek lefolytában Magyarország Erdélytől sok keservest szenvedett. A szolló püspök azonban ezen szomorú időszakot, mellyet könnyek nélkül nem képes olvasni örök feledékenységbe óhajtván merítetni, most sem kívánja említeni, de azt sem tűrheti, hogy a történetek évrázainak igazságai valósággal ellenkező színben öltöztessenek.”⁴⁶ A püspökök szavai a 18. századi katolikus történetírók, például Kazy Ferenc vagy Palma Ferenc Károly Erdély-képével és történelemszemléletével csengenek egybe,⁴⁷ de ezt a kétségtelenül létező múltszemléletet felülírta a liberális reformellenzék által képviselt, s mindinkább általánossá váló narratíva.

Erdély tehát a nemzetiség és a nemzeti kultúra őrzőjeként, valamint az alkotmányosság védelmezőjeként jelent meg a reformkori közbeszédben, s éppen viharos történelme miatt volt alkalmas arra is, hogy felerősítve és példázatszerűen mutassa be a magyar politikai elit dilemmáit és a magyar történelem tragikus pillanatait. Ezért sem meglepő, hogy a történeti regény- és novellairodalom a 19. században gyakran dolgozott fel erdélyi témákat (mint például Jósika Miklós, Jókai Mór, Kemény Zsigmond, P. Szathmáry Károly vagy éppen Kuthy Lajos). A két haza közötti egykori szembenállást az irodalomban az erdély-

43 Uo. 338.

44 *Felséges Első Ferencz...*, 1832–1833. 33.

45 Kossuth, 1959. 485.

46 Uo. 487.

47 Palma Ferenc Károlyról, lásd Szörényi, 1999.

lyi történelem paradigmaticus voltának kiemelésével próbálták ellensúlyozni.⁴⁸ Tóth Zsombor elemzése mutat rá arra, hogy már Bethlen Miklós emlékiratának történelemszemlélete szerint is a Mohács utáni erdélyi történelem pontos megismétlése a honfoglalástól a mohácsi vészig terjedő magyar történelemnek. Amit Mohács jelentett a Magyar Királyság történelmében, azt jelentette Erdély esetében az 1657-es lengyelországi expedíció okozta válság.⁴⁹

Az 1836. évi 21. törvénycikk kimondta ugyan a Részek visszacsatolását, Erdély uniója azonban 1848-ig nem valósult meg. Kölcsey viszont 1838 tavaszán az *Athenaeum* hasábjain öt részletben megjelent *Históriai vázlatok* című írásával reagált K. Horváth István királyi hivatalnoknak az előző évi erdélyi diétán elhangzott szavaira, s immár egy másfajta közegben, a sajtónyilvánosságban értelmezte az 1832–1836-os országgyűlésen történeteket. A *Históriai vázlatok* második egysége május 3-án látott napvilágot, s közvetlenül ezután olvashatta a közönség Vörösmarty Mihálynak *Az árvízi hajós* című költeményét, amelynek ebben a kontextusban való elhelyezése nyilván tudatos döntés volt a szerkesztők részéről, hiszen az ekkor már perbe fogott báró Wesselényi Miklós alakja szorosan összefonódott Erdély és a Részek ügyével is.

Kölcsey tanulmányában azt állította, az előző országgyűlés Erdély és a Részek tekintetében egy határozott fordulatot hajtott végre, hiszen 1715 és 1792 között e tárgyban hozott törvények elismerték Magyarországnak Erdélyhez és a Részekhez való jogát, de az egyesülés végrehajtását gátolta az a záradék, amely szerint a Részek visszacsatolásáról az erdélyi rendeket is ki kell hallgatni. Kölcsey szerint az 1832–1836-os diéta egy lépéssel továbbment, mivel bebizonyította, hogy a Részek átadása mindig a Magyar Korona jogainak fenntartásával történt meg, s az átengedés az első adandó alkalommal történő visszacsatolás feltétele mellett ment végbe. Továbbá, hogy Erdélynek Magyarországhoz tartozását a nagyváradi szerződéstől 1792-ig mind az ausztriai házból származó uralkodók, mind az erdélyi fejedelmek elismerték. I. Lipót tehát alkotmány sértést követett el, amikor 1690-ben Erdélyt nem csatolta vissza Magyarországhoz, s önálló tartományként igazgatta. A rendek ezért két dolgot kértek az 1832–1836-os országgyűlésen: azt, hogy a Részek visszacsatolása haladéktalanul történjen meg (mellőzve Erdély meghallgatását), s hogy az Erdéllyel való egyesülésről az erdélyi rendekkel történő tárgyalások mielőbb kezdődjenek meg. Vagyis nem az egyesülés tényéről, hanem csak annak módjáról folytak volna a tárgyalások.⁵⁰ Az erdélyi diétán éppen ezt az argumentációt vitatta K. Horváth István, aki 1838 decemberében, már Kölcsey halála után szintén az *Athenaeumban* tette közzé válaszáat négy részletben. K. Horváth hangsúlyozta Erdély önállóságát és a nagyfejedelemségnek a Részekhez való jogát, amelyet az erdélyi rendek az 1837–1838-as diétán ki is jelentettek a felség (mint magyar király és mint erdélyi nagyfejedelem) előtt is:

48 Völgyesi, 2007. 174–175.

49 Tóth Zs., 2007. 133–134.

50 Kölcsey, 1838.

„de azért hogy függetlenségének elvét, a' Részek feletti jogát védi, korántsem kívánja magát a' koronától végképen elszakasztani, avagy a' testvéri érzelmek levetkezésével fiait épen idegen nemzetté alkotni, hanem, az egyenetlenség szülte viszontagságok által több századok' lefolyása alatt elszigetelt külön statusi érdekeket, az egyesülés aerájáig, azon elv szerint ohajtja vezéreltetni, melly az országnak rendithetetlen alapja” – vázolta a szerző Erdély politikai álláspontját.⁵¹

A *Magyar szónokok és statusférfiak* című kötetben Kemény Zsigmond *Két Wesselényi* című írása – több mint tíz évvel később, egy alapvetően megváltozott politikai közegben – egy Kölcseytől eltérő értelmezését adta az 1832–1836-os diétán történeteknek. Kemény szerint az ifjabb Wesselényi Erdély közjogi berendezkedését életképtelennek tartotta, s arra a meggyőződésre jutott, hogy megoldást csak a Magyarországgal való egyesülés hozhat. Amikor látta, hogy az unió ügye az 1832–1836-os országgyűlésen reménytelen, elhitette a rendekkel, hogy egy ősiségi pert kell Erdéllyel szemben politikai úton megnyerni, s ezáltal a négy igazságtalanul elvett vármegyét (a Részeket) visszaszerezni. Kemény vitatta a bárónak a Partium ügyében előhozott érveit, mert azok – véleménye szerint – hiányosak és egyoldalúak voltak. Ezt maga Wesselényi is érezte – állította Kemény –, ezért, hogy okoskodását logikusabbá tegye, kész volt a „leopoldi kötlevel törvényességét is tagadni, s e tény által megsemmisíteni Erdély alapjait”, amelyekért egyébként korábban még ő maga is küzdött.⁵²

Pap Endrének ugyancsak a *Magyar szónokok és statusférfiak* című kötetben megjelent Kölcsey-portréja szerint az 1832–1836-os országgyűlésen a szatmári követ minden lépését a nemzeti egység eszméje vezette, így míg az unió kérdését Wesselényi Erdély életfeltételének, Kölcsey a nemzeti erősödés tényezőjének tekintette. Pap Keményhez hasonlóan úgy látta, mivel az unió ügye ekkor még kivitelezhetetlennek tűnt, Wesselényi összeszedte a szükséges adatokat, s Kölcsey az általa kidolgozott üzenetben elválasztotta a Részek ügyét Erdélytől, s kimutatta: a Partium minden korábbi szerződésben Magyarország részének ismertetett el.⁵³ Vagyis míg Pap Endre mindazt, ami ekkor Erdély és a Partium ügyében történt, Wesselényi és Kölcsey közös művének tekintette, addig Kemény kizárólag Wesselényinek tulajdonította, olyannyira, hogy a Kölcseynek az *Athenaeum*-ban fentebb idézett, 1838-ban megjelent cikkét is a báró szellemi termékének nevezte. A két szerző eltérően viszonyult hőseihez, s tetteiket is különbözőképpen ítélték meg, abban azonban megegyeztek, hogy mindaz, ami Erdély és a Részek ügyében 1833 elején a magyar országgyűlésen történt, lényeges fordulat volt közjogi – és tegyük hozzá – minden bizonnyal nyelvi szempontból is, amely az összetartozás tudatát is felelevenítette, megerősítette s új dimenzióba helyezte.

51 K. Horváth, 1838. 825.

52 Kemény, 1851. 162.

53 Pap, 1851. 318–319.

Irodalom

Kiadatlan források

MNL OL A 96 Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára. (A 96) Magyar Kancelláriai Levéltár. Diaetalia II.

MNL OL A 45 Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára. (A 45) Magyar Kancelláriai Levéltár. Magyar Királyi Kancellária. Acta praesidialia.

Kiadott források és szakirodalom

Felséges Első Ferencz...

1832–1833 *Felséges Első Ferencz ausztriai császár, Magyar és Cseh Ország koronás királyától Po'sony szabad királyi várossába 1832-ik esztendőben, karácson havának 16-ik napjára rendeltetett Magyar Ország gyűlésének írásai I. Po'sony, 1832–1833.*

Ferenczi

1902 Ferenczi Zoltán: Kossuth Lajos kiadatlan levelei b. Wesselényi Miklóshoz. In: Történelmi Tár 3.(1902) 2. 1902.

Kazinczy

1901 Kazinczy Ferencz levelezése XI. S. a. r. Váczy János. Bp., 1901.

1908 Kazinczy Ferenc levelezése XVIII. S. a. r. Váczy János. Bp., 1908.

2013 Kazinczy Ferenc: *Erdélyi levelek*. S. a. r. Szabó Ágnes. Debrecen, 2013.

Kemény

1851 Kemény Zsigmond: A két Wesselényi Miklós. In: *Magyar szónokok és statusférfiak. (Politikai jellemrajzok.)* Kiad.: Csengery Antal. Pest, 1851. 85–185.

K. Horváth

1838 K. Horváth István: Erdélyi szózat a' két magyar haza' egyesülése 's Magyarországnak a' Részekhez való joga iránt. I–IV. In: *Athenaeum*, 2/2. (1838) 49.: 769–777.; 50.: 785–792.; 51.: 801–810.; 52.: 817–825.

Kossuth

1959 Kossuth Lajos: *Országgyűlési tudósítások IV. 1834. december 1. – 1835. augusztus 26.* S. a. r. Barta István. Bp., 1959.

1989 Kossuth Lajos *iratai 1837. május – 1840. december. Hűtlenségi per, fogság, útkeresés.* S. a. r. Pajkossy Gábor. Bp., 1989.

Kölcsey

1838 Kölcsey Ferencz: *Históriai vázolatok a' két magyar haza' egyesülése, 's Magyarországnak a' részekhez való joga felett.* I–V. In: *Athenaeum*, 2/1. (1838) 34.: 529–537.; 35.: 545–550.; 36.: 561–568.; 37.: 580–584.; 40.: 625–630.

2000 Kölcsey Ferenc: *Országgyűlési napló.* S. a. r. Völgyesi Orsolya. Bp., 2000.

2011a Kölcsey Ferenc: *Országgyűlési dokumentumok.* S. a. r. Völgyesi Orsolya. Bp., 2011.

2011b Kölcsey Ferenc: *Levelezés III. 1832–1833.* S. a. r. Szabó G. Zoltán. Bp., 2011.

Magyarország története...

2003 *Magyarország története a 19. században. Szöveggyűjtemény.* Szerk.: Pajkossy Gábor. Bp., 2003.

Pajkossy

1999 Pajkossy Gábor: Történeti szűzse, szindarab, közönség, politika. Szigligeti: Pókaiak. In: *A pesti polgár. Tanulmányok Vörös Károly emlékére*. Szerk.: Gyáni Gábor – Pajkossy Gábor. Debrecen, 1999. 43–56.

Pap

1851 Pap Endre: Kölcsey Ferenc. In: *Magyar szónokok és statusférfiak. (Politikai jellemrajzok.)* Kiad. Csengery Antal. Pest, 1851. 285–332.

Péter

1996 Péter Katalin: A haza és a nemzet az ország három részre hullott állapota idején. In: Péter Katalin: *Papok és nemesek. Magyar művelődéstörténeti tanulmányok a reformációval kezdődő másfél évszázadból*. Bp., 1996. 211–232.

Pyrker

1839a *Johann Ladislav Pyrker's sämtliche Werke*. Stuttgart–München, 1839.

1839b *Pyrker' Tunisiassa*. Ford. Udvardy János. Buda, 1839.

Szabó

2012 Szabó András Péter: „De profundis”. Nemzeteszmék az 1657 utáni évek erdélyi válságában. In: *Századok* 146. (2012) 5: 1085–1160.

Szörényi

1999 Szörényi László: Palma Ferenc Károly történetírói munkássága. In: Szörényi László *Studia Hungarolatina. Tanulmányok a régi magyar és neolatin irodalomról*. Bp., 1999. 158–168.

Tekintetes Nyitra vármegye

1832 *Tekintetes Nyitra vármegye határozása a' megyebéli küldöttség által a' publico-politicumok tárgyában béké- adott vélemény iránt*. Nagyszombat, 1832.

Tóth G. 2013

Tóth Gergely: Meddig terjed Magyarország? Történelmi jogok és politikai realitások küzdelme Bél Mátyás Notitiájában. In: *Archivarium historicorumque magistra. Történeti tanulmányok Bak Borbála tanárnő 70. születésnapjára*. Szerk.: Kádár Zsófia – Lakatos Bálint – Zarnóczki Áron. Bp., 2013. 143–163.

Tóth Zs.

2007 Tóth Zsombor: *A koronatanú: Bethlen Miklós. Az Élete leírása magától és a XVI. századi puritanizmus*. Debrecen, 2007.

Trócsányi

1965 Trócsányi Zsolt: *Wesselényi Miklós*. Bp., 1965.

Völgyesi

2002 Völgyesi Orsolya: *Politikai-közéleti gondolkodás Békés megyében a reformkor elején. A rendszeres bizottsági munkálatok vitái 1830–1832*. Gyula, 2002.

2007 Völgyesi Orsolya: *Egy siker kudarca. Kuthy Lajos pályafutása*. Bp., 2007.

Wesselényi

1833 Bárány Wesselényi Miklós: *Balítéletekről*. Bukarest, 1833.

Zrínyi

2003 *Zrínyi Miklós összes művei*. Szöveggond., jegyz.: Kovács Sándor Iván – Kulcsár Péter – Hausner Gábor. Szerk., utószó: Kovács Sándor Iván. Bp., 2003.

Nemzetértelmezések/hungarus-érvek a „Sprachkampf” két vitahelyzetében

Párhuzamok és eltérések Széchenyi és Szontagh kísérleteiben*

„E percben nincs ország e világon, hol e fogalmak tisztába hozatala szüksége-
sebb volna mint nálunk” – érvelt Szontagh Gusztáv *Propylaeumok a társasági
philosophiához* című művében, amikor a nemzetügy alapfogalmainak pontosí-
tásához fogott. Az egykori főkapitány, tudós akadémikus 1841-ben írott (1843-
ban megjelent) eszmefuttatásában áttekintette a „társasági filozófia” („philoso-
phia sociale”) alapkérdéseit, a fogalom alatt a tágon értelmezett politikai filo-
zófiát értve. Majd a méretes toldalék fejezetében „hazánk jelen viszonyai szem-
pontjából” mérlegelte azokat, s ott tett kísérletet a nemzetfogalom definiálásá-
ra. Tanulmányomban a szontaghi definíciós kísérletet összevetem Széchenyi
István egyik művének fogalomhasználatával. Kiindulva *abból, hogy* – de csak
kisebb részben *azért, mert* – Szontagh a grófra hivatkozva fogott hozzá a definí-
ció megalkotásához.

Inspirációk Széchenyi és Szontagh párhuzamosítására

A filozófus az idézett mondat előtt így jelölte meg azt a bizonyos (nagyon)
„szükséges” vagyis mellőzhetetlen feladatot: „»Nemzetiségünk biztosítása és
nemesb kifejtése – mond honfiaink leghiresbike [értsd: Széchenyi] »Kelet
népe« munkájában – jövődöntő alapja». Hogy e szavak teljes értelme kivilá-
gosodjék, meg kell határoznunk, miben áll a nemzetiség, mi csak akkor sike-
rülhet, ha előbb a *nemzet* és a *nép* közötti különbséget magyarázzuk.”¹ Szon-
tagh itt Széchenyit olyan tekintélyként citálta, akinek az iránymutatása alap-
ján érdemes kijelölni az aktuális (intellektuális) feladatokat. A bevezető gon-
dolat felépítése azonban azt is jelzi, hogy Szontagh szerint Széchenyitől füg-

* A Hunniára irányuló újabb kutatást, és így részben e tanulmány elkészültét a *Széchenyi István
Hunniájának kritikai kiadása és értelmezése* című OTKA (K 106321) kutatási program segítette.

1 Szontagh, 1843. 163.; Széchenyi, 1841. 15. A korabeli könyvekből, röpiratokból, cikkekből vett
forrásszövegeket emendálva idézem, ami itt elsősorban azt jelenti, hogy a betűformákat és szó-
alakokat a mai helyesírásához igazítom. A központosítást viszont – a belső idézőjelektől eltekintve –
az eredeti formában hagyom.

getlenül is valamiképpen kényszer a *nemzetiség*, *nemzet*, *nép* fogalmának „tisztába hozatala” „nálunk” (értsd itt: Magyarországon). Formálisnak hat tehát a szontaghi tiszteletkör, főként ha előre felvillantjuk, hogy definíciós eljárása több tekintetben különbözik Széchenyiétől. Viszont, mivel az író művével érdemben hozzászólt a Széchenyi–Kossuth-vitához, méghozzá (szontaghi kifejezéssel élve:) a „cselekvés férfja” mellett érvelve; ezért először röviden szólnom kell a párhuzamosításra impulzust adó közvetlen szellemi kapcsolódásról.

A Szontagh-irodalomban tudott, hogy a *Propylaeumok a társasági philosphiához* megszületését (részben) a Széchenyi–Kossuth-vita inspirálta, s nyilván az is ismert, hogy a kritikus, filozófus, volt főkapitány sok szállal kötődött az akadémián és az irodalmi-közéleti „zajgásokon” keresztül a Széchenyi által is helyzetbe hozott Vörösmarty–Bajza–Toldy triumvirátushoz. A *Propylaeumok II.* elkészülte után pedig a hírlapi téren (*Jelenkor*, 1843) igyekezett Széchenyi vitapozícióját megvédeni, amikor az „idealista” és „realista” világgépek közötti egyetlen hatékony és üdvös „kiegyenlítő” irány képviselőjeként értelmezte őt. Konkrét együttműködésre közöttük néhány évvel később nyílt lehetőség (1846–1847), mivel Szontagh tagja lett annak a szűkebb munkatársi körnek, amely Széchenyi középpárti, „progresszista” irányzatát igyekezett a politikai sajtóban és a párttéren realizálni. Szontaghnak a felajánlkozása, majd a progresszistákhoz való csatlakozása mögött többféle motiváció sejthető, az egzisztenciális vonatkozásoktól a politikai érvényesülés lehetőségéig sok minden; de kétségtelenül nála a szellemi találkozásnak van a legnagyobb jelentősége. Ő filozófiai koncepcióját rávetítve a honi viszonyokra kereste, és Széchenyiben találta meg azt az erőt, amely „az állandóság” és „a forradalom” szélső pólusaival (önmagukban tévútjaival) szemben a „békés, törvényes, rendszeres haladás” megvalósítója, azaz a „reform” rendszerének letéteményese. Általában is ismert az „egyezményeseknek” Széchenyihez és koncepciójához való vonzódása, ami hangsúlyosan jelent meg az utólagos konstrukciókban. Hetényi János 1850 szeptemberében Széchenyit mint irányzatának „harmonista” előképét, mint egy „alvó nemzet fölserkentőjét”, mint „nemzetképzőt és látnokot” s mint gyakorlatias „nemzeti bölcselőt” méltatta. Szontagh pedig kései élettörténeti visszaemlékezéseiben foglalta össze (a témára hosszabban háromszor visszatérve) a Széchenyi-féle „kivihetőségre” és „tettre” épülő reformrendszer lényegét.²

A sokféle kötődés ellenére érdekes, hogy a Széchenyi–Kossuth-vitáról szóló (kisebb könyvtárnyi) irodalomból szinte teljesen hiányzik Szontagh hozzászólása – állapította meg joggal Mester Béla. A figyelmetlenség mögött

2 Szontagh, Emlékezések. MTAK Kt. Történelem 2r.255. 61–72, 269–271, 274, 279–286, 289. (a kapcsolataihoz:) 251–253.; Hetényi, 1851. 135–144.; Csorba, 1994. 265–272.; Csorba, 1998.; Fenyő, 1990. 352–403.; Mester, 2006. 65, 73–88, 121–130.; Mészáros, 1994. 26–70.; Mészáros, 2000. 131–155.; Percz, 2008. 92–114.; R. Várkonyi, 1973. 188–210.; Vajda, 1937. 72.; Velkey, 1994. 37–48.

prózai okok is szerepet játszanak: a mű csak 1843-ban jelenhetett meg, amikorra már új, hírlapi szakába lépett a vita; a korai, még 1841-ben megjelent reakciók nagy száma pedig természetesen uralta el az irodalomban a korabeli közvélemény viszonyulásának felidézéseit. Szontagh nem is szűken vett vitaíratot készített, filozófiai műve (amely az első folytatásának ígérkezett) más olvasói beállítódást irányzott elő, s ez az utókorra is hatott, hiszen sem a címben, sem a tartalomjegyzékben nem esett szó a polémiáról. Nem is törekedett arra, hogy felidézze és részletesen elemezze Széchenyi és Kossuth érveit, hanem inkább a pozíciójuk lényegének megragadásán keresztül igyekezett feltárni a „magyar politikai nyilvánosság szerkezetváltozásait”. Szontagh vizsgálataiban azonban a polémia konkrét politikai kontextusához kapcsolja indíttatásait és a *Propylaeumok*hoz kötve értelmezi Széchenyi és Kossuth felfogását. Mester Béla értékelése szerint célja a vita „teoretikus igényű magyarázata” és „talán a két tábor közötti közvetítés” lehetett. Meggyőzőnek látszik ez a filozófusi elemzés, amely az alaprétegek mögött is elsősorban Immanuel Kant világpolgári szempontját, a „felvilágosodott többséggel” összefüggő gondolatait ragadja meg, s kisebb részben Alexis de Tocqueville és Edmund Burke érvelésének hatását mutatja ki (utóbbi esetében „gyanakvásról” van szó, ami az *old-whig* orientáció hangsúlyai miatt indokolt). S bár némely esetben – például a már akkorra közhelynek tekinthető életkor-analogikus nemzetmodell esetében – kétséges kimenetű a filológiai beazonosítás, mégis joggal veti fel Csorba László, hogy itt érdemes a filozófust a Széchenyi-hatáshoz kapcsolni, mert az ő „metafora-világában” jelent meg ez a modell koncentráltan és a kortársakra (nyilván) erősen hatóan.³ Ez utóbbi megjegyzés nyomán, és azért, hogy a „helyén kezeljem” Szontaghnak a nemzetdefinícióhoz kötődő gesztusát, igyekeztem tudatosabban feltérképezni a mű „széchenyiánus” szövegpaneljeit.

A második *Propylaeumok*nak a politikai rendszerekről szóló alfejezetén némileg áthallik a Széchenyi–Kossuth-vita, a toldalékként elkészített nagy fejezetben azonban a filozófus már egyértelmű széchenyiánus politikai érveléseket alkalmaz, még mielőtt rátérne konkrétan a polémiára; azt a *Berekesztés*-ben tárgyalja részletesen. A *Toldalék* első soraiban Szontagh például *A kelet népe* metaforáit (orvos, gépész) használja – ugyanúgy, mint Széchenyi – az „ügyes” és ügyetlen „országférfiak” megjelölésére, majd a mindenoldalú vizsgálat szükségességét emeli ki (szintén felidézve a grófnak az „ész” köreivel kapcsolatos fejtegetéseit), s végül a tekintetet arra irányítja, hogy „saját

3 Szontagh, Emlékezések. MTAK Kt. Történelem 2r.255. 260–261, 269–271.; Mester, 2006. 121–129, az idézetek innen: 121–122, 129.; Mester, 2005 (idézve:) 140–141.; Csorba, 1994. 269–272.; Csorba 1998. 37. A két legutóbbi értelmezője a műnek egybehangzóan úgy ítéli meg, hogy a vita elsősorban „alkalmat” („apropót”) adott Szontaghnak politikai filozófiai felfogásának „aktualizálására”, a konkrét nemzeti feladatok megjelölésére. Abban azonban van némi különbség, hogy Csorba László nagyobb hangsúlyt tesz arra, hogy a *Propylaeumok* (II) „közvetlen állásfoglalás” is volt a vitában. Vö. ezeket a hiányt mutató a méretesebb és legújabb vitaelemzésekkel: Ferenczi 1925, 58–106.; Vizsota, 1927. LXII–LXXXIV. Varga, 1983. 53–108.

függetlensége” mellett az ország nemcsak „*társa egy császári birodalomnak*”, hanem Európa része, s így e „*lelkes keleti család*” sorsát csak egyetemes látszöveget is érvényesítve lehet mérlegelni. Egyetértően citálja többek között a szívpolitika veszélyeit bíráló Széchenyit, azaz a „szívborjazást” kritizáló „nagymesterünköt”. A kulcsfeladatot az „egyesülésben” és a „nemzetiségben” jelöli meg; s az „ébredés” metaforáját használja a korszak genezisének leírására, és ebből a helyzettudatból indul ki elemzésében, elfogadva és megerősítve Széchenyinek a vitairatában (is) felépített nemzetébresztő önképét, mint ahogy a gróf életkor-analogikus nemzet- és történelemszemléletét is átveszi (itt). A kötet telis-tele van Széchenyi-reminiszcenciákkal, a záró rész pedig *A kelet népe* apológiájaként is olvasható. Mintegy Szontagh magyarázatot ad Széchenyi nehezen érthető, a közvélemény által inkább elutasított pozíciójára, és igyekszik megvilágítani például, hogy mit ért a forradalom, vagyis „forrongás” alatt. A példák nagy száma világossá teszi, még ha egyes esetekben filológiaiilag ugyancsak kétséges az egyértelmű és kizárólagos azonosítás, hogy Szontagh a *Toldalékban* és *Berekesztésben* Széchenyi politikai beszédmódjára erősít rá, s közvetlen rekonstrukció nélkül is felidézi az érveit.⁴

Közelebb lépve a nemzet fogalmait „tisztába hozó” részhez – *Propylaeumok II.* 163–184. oldal –, másféle kapcsolódást érzékelhetünk. A már idézett gesztusjellegű kiindulópont után nem Széchenyi érveit visszahangozza Szontagh, sőt inkább ellenpontozza a gróf koncepcióját, bár közvetlen hivatkozásokot épít be a gondolatmenetébe és közvetett hatás is kimutatható. A „nemzetiségnek” mint alapnak a megjelölése, s ebből következően a nemzet és nyelv sorsközösségi tételezése (Szontagnál: „fennállás, tehát élet kérdése”) már az 1830-as évekre (rég) toposza volt a honi közbeszédnek, és így a filozófus szavai természetesen érintkeznek, közvetlenül egybecsengenek Széchenyinek a többször ismételt alaptézisével.⁵ Az a kapcsolódó tétele Szontagnak is párhuzamba állítható a Széchenyiével (és a kortársak zömének felfogásával), hogy a „nemzetiség” a „jólétnél és szabadságnál” előbbre való (vagyis mélyebben fekvő), mert azok elveszejtésük után visszaszerezhetőek, de ez fordítva nem igaz, mert a „nemzetiség” elvesztése maga a (nemzet-) halál. A gróf *A kelet népében* ezt a gondolatot apja, Széchenyi Ferenc egykori dilemmái és Felsőbüki Nagy Pál irányadó beszéde összefüggésében idézi föl (egyetértően). És amikor a „nemzetiség” és az alkotmány ügyében tett erőfeszítésekre tekint vissza, akkor ugyanerre az alaptézisre építi történelmi helyzetértékelését: „egyedül nemzeti újjászületésünk, azaz alkotmányunknak tökéletes kiképzé-

4 Szontagh, 1843. (a hivatkozás sorrendjében:) 163, 191, 72–93, 130–131, 136–137, 178, 182, 214, a Széchenyi–Kossuth-vita konkrét felidézése: 216–234. Szontagh érvei és metaforái *A kelet népe* sokszor ismétlődő alaprétegéhez kapcsolódnak, de például a „nemzetiség” és „egyesülés” koncepcióját a gróf *Világ* című művében dolgozta ki részletesebben. A filozófus ezt akár onnan is meríthette: Széchenyi, 1831. 80–106.

5 A toposz egy századeleji jellegzetes formáját, amely az 1807-es diéta nyelvügyi vitájában hangzott el rendi-ellenzéki oldalról, idézi: Ajkay, 2005. 532. „Minden Nemzetnek különös a nyelve, és nem is lehet azt Nemzetnek mondani, a melynek bizonyos nyelve nincs.”

se, s mindenek előtt: nemzetiségünk megmentése és jövődő biztosítása szolgálhatnak alapul”. Viszont Széchenyinél ez a gondolat abba az irányba húz, hogy immár a „nemzetiség” tekintetében az alapok le vannak rakva. Ilyen árnyalatokban megfogalmazva: „a nemzetiség dolgában, habár nem is tökéletes egészségsben és virágzólag, de valamiképp csak »megvagyunk«”. Széchenyi tehát nem a „nemzetiség”, „nemzeti nyelv” ügyeihez köti 1841-ben az aktuális tennivalókat, sőt ott inkább óvatos visszafogást, „védekezést” vár el, mert „nyelvünk törvényesítése által a magyarságot illetőleg meglehetősen állásba jutottunk”. Szontagh viszont, amikor kimondja, hogy a „nemzeti nyelv” nemcsak „alapja és tényezője a nemzetiségnek, hanem kifejlődésének és terjedésének egyedüli eszköze és létege is”, akkor kimondva-kimondatlanul Széchenyivel polemizál. A zárt nemzetdefiníció rögzítése (163–165.) és kibontása (165–168.) után Szontagh lényegében ebből (a műben kiemelt) tiszből kiindulva cáfolja és korrigálja Széchenyi aktuális feladatértelmezését.⁶

Nyíltan a Széchenyit méltató filozófus nem vitázik, amikor konkrétabb irányba fordítja gondolatsorát, sőt először inkább elfedő gesztust tesz. Érdekes azonban konzekvensen végigkövetni az érvelést, hogy egyértelműen látszódjon Szontagh „elmozdulása”:

„S itt tisztelt olvasóim a pánszlávizmus elleni polémiámra s azon taktikára emlékezem, melyet híres hazánk fia, a Kelet népében, nemzetiségünkre nézve ajánlott. E nevezetes munka, úgy tapasztaltam, nem értettetett meg mindenkitől helyesen, egy s más a sok betű közt eltévedvén nem akadhatott szellemére; ennél fogva nem lesz szükségtelen megvizsgálnom, mennyire távozott el a bajtársaim s tőlem e vitában követett taktika az ő nézetétől. Engedje meg tehát, hogy munkája idevágó szövegét gondolatfonalul használhasam, részint nemzetiségünk ügyét illető további eszméim közlésére, részint egy vita epilógusának elmondására [...]”.⁷

Szontagh tehát Széchenyitől veszi itt is a kiindulópontját, s amikor a félreértésekre és helyes értelmezésre hívja fel a figyelmet, nyilván olyan pozíciót jelöl meg, hogy ő, aki helyesen fogja fel a gróf szavait, érti meg jól az üzeneteket is. Innen ismerteti Széchenyi álláspontját:

„A nemes gróf nemzeti állásunkat mint egy hadnak két szárnyát képzelem; a bal szárnyat nemzetiségünk, a jobbot alkotmányunk képezi. Taktikája szerint a nemzetiség bal szárnyának most helyben kell állani, minden kitelhető erejét egyedül arra fordítván, hogy helyzetéből ki ne veressék; az alkotmányi jobbnak ellenben lehetőségképp előre nyomulni. Általán véve nemzetiségünket a nemes gróf nézetei szerint ne igyekezzünk a nem magyar népességre rátolni, hanem édesgessük őket magunkhoz, alkotmányi áldásunk rájuk terjesztésével, ellenkező esetben az ingerkedő pezderkedés visszahatást és súrló-

6 Szontagh, 1843. 163–184, az idézetben (167–168.) a kiemelés Szontaghtól; egyáltalán nem véletlenül, éppen a korrekciót kifejezendő. Vö. Széchenyi, 1841. 10. 58. idézve: 5. 62.; Az alapfogalmak Széchenyinél való elrendezéséről: Gergely, 1972. 70–82., 158–160.; Fülöp, 2005. 51–71.

7 Szontagh, 1843. 169–170.

dást szül, s összekötve a magyarság kisebb számával, természetesen a magyarság vall, nemzetiségünk kárával kudarcot stb.”⁸

Szontagh, miután a Széchenyi-féle taktikát felidézi, ismét egyetértő gesztust tesz. Elfogadja és megerősíti a grófnak a „nem magyar ajkúak” ügyében a visszahatásra vonatkozó általános igazát. Innentől viszont ellenpontosz:

„A fő kérdés mely itt mindennek előtt támad: állhat-e nemzetiségünk szárnya a most fennálló társasági körülményink közt, vesztég, s tanácsos-e hogy álljon előre nem haladva? A felelet, az álláspont különbsége szerint különböző lehet. Végig tekintve a nemes gróf csatarendén, a különböző egyházak csapatai, ha szemeim nem csalnak, nem állnak szintazon szárnynál egymás mellett. *Mi nemzetiségünkre nézve e percben a teendőik sora? A magyar nyelv alkalmazása tanításra iskoláinkban.* Kitől függ ez a katolika egyház iskoláira nézve? Az álladalomtól. Előre tehát az alkotmányi szárnyal! Ez kivívja a teendőket, anélkül, hogy a nemzetiség szárnyának helyből kellene indulni. Igen; de a protestáns egyházra nézve másképpen áll, nemzetiségünk csapatai egy része nem áll az alkotmányi szárnyal, mint a katolika egyházé, hanem összesen a nemzetiség szárnya soraiban, mi iskolánk dolgában magunkra vagyunk hagyva, abba az álladalom nem elegyedek, a teendőket tehát az alkotmányi szárnyal ki nem vívhatjuk, maradhat-e ily egészen különböző viszonyok közt a protestáns, de különösen az ágost. hitv. egyház nemzetiségsszárnya mozdulatlanul vesztég? Ez lehetetlen.”⁹

E szövegrész egészen világosan a Széchenyitől eltérő stratégiát javasol: aktivitást a nyelv és nemzetiség ügyében. Az a feladat pedig, amit itt Szontagh megjelöl: *a magyar nyelv iskolai nyelvként való alkalmazása*; éppen ellentétess azzal, amit Széchenyi ugyanekkor józan cselekvésprogramnak jelöl. Bár *A kelet népében* Széchenyi az éles határvonalat a magyar nyelvhasználattal kapcsolatban a közélet („nyilvános élet”) és a „családi élet köre” („házi kör”, „négy fal közt”) között húzza meg (ezzel Szontagh is utóbb azonosul), de azért hoz egy ironikus példát arra, hogy nem aktuális az „iskola” nyelvének keresztül a magyarosítás. A gróf itt azt fejtegeti, hogy ha Magyarországon „gőz-erőműveket akar képezni”, és az iskolát „magyar nyelvre állítja”, akkor minden bizonynyal ebben a „magyarság olvasztóban” „jó magyarok képződnének [...] a jó erőművesség rovására”.¹⁰ Utóbb viszont, ahogy egyre élesebben bírálja az aktív magyarosítás kísérletét – a *Garat* című kéziratban maradt munkájában és az 1842 novemberi akadémiai beszédében –, úgy egyre egyértelműbben veti el a nyelvterjesztő, extenzív, vagyis „nyelvimesteri” magyarosítást.¹¹ Szontagh viszont az „iskolai nyelv” alaptételét úgy állítja be, mintha a magyar közélet

⁸ Uo. 170.

⁹ Uo. 170–171.

¹⁰ Széchenyi, 1841. 61–67, a példa: 53–54.

¹¹ A források egybegyűjtve: SZIÖM 6/1. 24–278. A kérdésnek olyan bőséges az irodalma, hogy itt csak a más összefüggésben is hivatkozott műveket említem: Bárány, 1993. 139–154.; Ger-gely, 1987. 121–135.; Spira, 2005. 70–80.; Tevesz, 2007. 31–72.; Varga, 1982. 147–165.; Viszota, 1927. CVI–CXXVII.

minden résztvevője által elismert evidenciáról lenne szó. Többször ismétli is ezt a tételt a szövegegységben (mindig kiemelve): „*múlthatatlan s azonnal egy-szersmind iskolai nyelvvé kell tennie*”.¹²

A különbség Szontagh érvelésében Széchenyi és ő között mindössze technikai jellegűnek van beállítva: az evangélikus egyház nem „álladalmi” státusza miatt ebben az esetben másfajta politikára van szükség. Valójában ez a különbség lényegi, és a stratégia alapjait érinti.¹³ Tegyük hozzá, hogy ha a két mű vonatkozó részeit párhuzamosan olvassuk, akkor az ellenpontosítás egyértelmű. A filozófus ezzel a retorikus alakzattal zárja itt a fejtegetését: ha „nemzetiségben nem haladnánk, csatarendünk e szárnya még helyben sem állhatna, mert a természet örök törvényei szerint minden, ami nem fejlődik, hanyatlik, s így szárnyunk hátrálásra kénytelenítenék. Hátrálásra? Előre, kiáltánk! S a tárogató harsogott”. Vessük ezzel azonnal szembe, hogy a Szontagh által az alfejezet elején egyetértően idézett Széchenyi-mondat („jövendőnknek alapja [...] *Nemzetiségünk biztosítása*”) a grófnál is a kiindulópontot jelöli meg, de ő utána hosszú, kavargó fejtegetése végén oda érkezik, hogy „az alkotmányi szárnyal tehát elő”.¹⁴

A vonatkozó szakaszban Szontagh tulajdonképpen megpróbálja megmagyarázni vitáját a „pánszlávizmus ügyében”, és igyekszik azt Széchenyi koncepciójával összhangba hozni, annak „fényében” értelmezni. S ebből következően szükségszerűen cáfolja Széchenyinek azt a tételét, gondolatát, amely szerint „a nem magyar ajkúak” ellenállása: visszahatás a magyar nyelvterjesztő túlbuzgóság miatt (és ilyen értelemben nem is jogtalan). Széchenyi ezt az üzenetét is az akadémiai beszédében „mondja ki” erőteljesebben, nagy felbolydulást keltve az ellenzéki liberális oldalon, s mikor Wesselényi Gräfenbergben olvassa a *Pesti Hirlap* tudósítását, csak ennyit jegyez meg: „[...] az ágyba fekve olvastam a Hirlapot és Sz-nek a [...] szláv rágalmakat helyeslő beszéde egész éjjemet rontotta”.¹⁵

Közismert Széchenyi „nemzetiségügyi” különvéleményének vitája, annak lefolyása, feszültsége. Témánk szempontjából csak annyiban van jelentősége, hogy Szontagh már a *Propylaeumok*ban cáfolja ezt a (később felépített-vitatott) Széchenyi-tézist. Sőt itt (persze a gróf nevének említése nélkül) ismét közvetlenebbül ellenpontosz. Széchenyi egyik kérdése például több ellentételező szontaghi szövegrészben visszaköszön. Ezzel a kérdéssel érvel a gróf a „nyelvterjesztő” buzgalommal szemben: „Miért pezderkedni tehát ott megtámadólag, hol az ellenség éppen legerősb, mi viszont leggyengébbek vagyunk, s eképp részünkre a győzelem éppen oly lehetetlen, mint

12 Szontagh, 1843. 168., 171, (idézve:) 172, 183 (itt: „iskoláink magyarosítása”, „nemzeti iskola”).

13 Az irodalomban nem nagyon látom annak nyomát, hogy azok a szerzők, akik a művet a Széchenyi–Szontagh kapcsolattörténetbe ágyazottan értelmezik, a különbségre érdemben reagálnának. Csorba, 1994. 271.; Tevesz, 2007. 55.

14 Szontagh, 1843. 169–174, idézve: 172. Vö. Széchenyi, 1841. 3–70., idézve: 66.

15 Wesselényi Miklós naplóbejegyzése, 1842. december 6. MNL OL Mikrofilmtár. 5495. tk.

bizonyos a meggyőzetés?” Szontagh viszontkérdése és megjegyzései így hangoznak a következő szakaszokban: „De pezderkedésünkkel talán visszahatást gerjesztettünk? [... a bizonyítás után:] Nem mi tehát, kik a pánszlávizmus ügyében felszólamlottunk, gerjesztettük fel a visszahatást, sőt *ránk nézve ez hatás volt, mely ellen mi hatottunk vissza*. [...] De éppen ez a bökkenő, vethetné itt valaki ellenem, a pánszlávizmust illető polémia által, a magyarság kisebb száma a tótság [itt értsd: szlávtság] nagyobbjaéhoz ütődött, minek nem lehetett jó következése. [...] ismét bizonyítás] S éppen ezért [...] veszve lőn-e a csata és nemzetiségünk kudarcot vallott-e? Nem, a tények, az eredmény ellenkezőt bizonyítanak, e csatát általán fogva nem is lehetett veszítenünk.”¹⁶ Szontagh gondolatmenete a műnek ebben a szakaszában (174–180.) egyértelműen Széchenyi érvelésének cáfolata. Úgy van azonban megfogalmazva, hogy a másik nézetet általános alany képviseli (ha egyáltalán kerül ide megfogható alany), és Széchenyi közvetlen csak egyszer szerepel a szövegrészben, amikor a filozófus a „szívborjazásra” vonatkozó megjegyzését pozitívan (egyébként szükségtelenül, inkább csak gesztusként) beidézi. Az elrejtése az ellenpontosításnak azonban így sem sikeres, de jól mutatja a szontaghi szöveg alakulása, hogy nem szívesen mondaná ki: egyáltalán nem ért egyet a gróffal. A kikandikáló szövegek közül az éppen következő a legérzékletesebb: „Egyébiránt azon tanács: hogy a haza polgárai nemzetiségünk ügyéhez alkotmányunk áldásai mindig bővebb rájuk terjesztése által kapcsolattassanak, minden hazafi szívéből van kiírva.”¹⁷ Itt az „egyébiránt” szó azt fejezi ki, hogy a következőkben leírt „tanáccsal” egyetért – valóban ez *A kelet népe* vonatkozó szakaszának végső üzenete –, de mindaz, amit eddig írt, nem az egyetértés jegyében fogant.

Különleges beszédhelyzet: Szontagh, miközben a *Propylaeumok II.*-ben Széchenyit politikai mestereként építi föl, irányadását egyedül üdvöztetőnek hirdeti, aközben a „nyelvterjesztés” körüli vitáját a gróffal lefolytatja, lényegében megelőzve a kapcsolódó polémiait. Vagyis az a furcsa helyzet adódik, hogy miközben Szontagh megalapozza az útját a „középutas liberalizmus” Széchenyihez kötődő pozíciójába („táborába”), ugyanakkor a nemzeti-nyelvi stratégiájában az ellenzéki „liberális nacionalizmus” érvkésztését aktivizálja a gróffal szemben (a kifejezéseket kölcsönzve, elfogadva, de nem teljesen megelégedve velük).¹⁸

Tanulmányomban (mint eddig is tettem) ennek az ellentétbe állított két érvelésnek a gyökerét szeretném megérteni, feltárni. Hiszen nyilván lényeges különbségről van szó, ha Szontagh ebben a beszédhelyzetben (és ilyen módon) fontosnak tartja az ellenvéleményét kifejteni és végigvinni. A rejtett vita mögött azonban nemcsak stratégiai-taktikai eltérést feltételezek, hanem mélyebben fekvő okokat is, amit közvetlenül megmutat Széchenyinek az adott

16 Széchenyi, 1841. 62.; vö. Szontagh, 1843. 172–180.

17 Szontagh, 1843. 180.

18 Varga, 1982. 40–41, 141–185.; Csorba, 1994. 268–272.; Csorba, 1998. 35–40.

szakaszban Szontaghétól teljesen eltérő fogalomhasználata. Széchenyi az egyik „nem magyar ajkúakra” vonatkozó részletben ezt fejtegeti: „Ha most tótnak, németnek azt mondom: »légy magyar«, és más argumentumot neki felhozni nem vagyok képes, mint [...] nem fog-e kacagni, de még hahotára is fakadni azon különös követelésen, miképp ő abból magát kivetkeztesse – nemzetiségéből – miből a kivetkeztést mi, [...] lehető leggyalázatosb tettek hirdetjük és kiáltjuk ki; s vajon miért vetkeztesse ki magát?”¹⁹ A „nemzetiségből való kivetkeztetés” mozzanata, tökéletesen szemben áll Szontaghnak a „nemzetiségre” vonatkozó definíciójával (amit persze igen érdekes módon Széchenyihez csatlakozva fejt ki).

Kézenfekvő lenne az összevetést úgy elvégezni, hogy *A kelet népe* vonatkozó részleteit vagy a *Garat* és *A magyar akadémia körül* című Széchenyi-írásokat vizsgálám Szontagh *Propylaeumai*hoz és cikkeihez viszonyítva. Mivel azonban engem a különbségek gyökere érdekel, ezért nem szűkíthetem le az elemzést a grófnak az ellenzéket bíráló vitairataira. Hiszen a „nemzeti-nemzetiségi” polémia alkalmával – amint az irodalomban ez már megállapítást nyert – a *Pesti Hírlap*ot támadó reformer nem kibontotta vagy kidolgozta, sőt nem is fogalmazta újra, hanem inkább aktualizálta és visszazárta koncepcióját.²⁰ Sokkal alkalmasabb a párhuzamosító vizsgálatra Széchenyi *Hunniá* című műve, s nemcsak azért, mert benne a „nemzetiség” és nyelv ügye a lehető legszélesebb összefüggésmezőben lett feltérképezve, hanem azért, mert az ő akkori koncepciójára is közvetlenül hatott egy „nyelvharcos” beszédhelyzet. És ami az összevetést még inkább indokoltá teszi: a két eredmény, vagyis Széchenyi *Hunniá*beli és Szontagh *Propylaeumok*-beli kísérlete, különösen nagy hangsúlyt kapott az irodalomban mint egy-egy nemzetértelmező koncepció mintának tekinthető kifejtése.

Egyértelmű, hogy Szontagh részben azért feszül neki a nemzetdefiniálás feladatának, mert néhány hónappal korábban a „nyelvharcos” résztvevője lett: Ján Čaplovič-csal (Csaplovics Jánossal) vívott éles sajtópolémiát. A *Propylaeumok II.* vizsgált részében hatszor utal a filozófus a „pánszlávokkal” kapcsolatos vitájára, és az egyik alkalommal hosszan magyarázza a két oldal érveit. Nyilván a már idézett bevezető gondolat – „e percben nincs ország e világon, hol e fogalmak tisztába hozatala szükségesebb volna mint nálunk” – is ezért kerül a szakasz elejére, s nem a Széchenyi-idézet miatt. A vita tanulságai, vagyis pontosabban: következményei is belejátszanak tehát Szontaghnak abba a zárt nemzetkonstrukciójába, amelyet Varga János a nemzetfogalom korabeli „nemzedéki normájának” nevezett; a magyar liberális ellenzék „kollektív erőfeszítése” által létrehozott „politikai nemzet”-koncepció kanonizált (szerinte egyébként: „torz”) változatának.²¹ Széchenyi *Hunniájáról* pedig, amelyre – mint alább bemutatom – közvetlenül hatott Samuel Hojč *Sollen wir*

19 Széchenyi, 1841. 63.

20 Gergely, 1987. 129.; Velkey, 1993. 75–78.

21 Szontagh, 1843. 179, 172, 175, 176, 178–179, 181.; Varga, 1982. 40–41. (tágabban: 25–41.)

Magyaren werden? című műve, Gergely András állapította meg, hogy az a reformkorban elsőként és sokáig egyetlenként a „nemzeti-nemzetiségi érdekegyesítés nagyszabású koncepcióját” összegezte.²²

Főképpen arra figyelek tehát, hogy a két elgondolásra miképpen hatott a „nyelv harc” éppen aktuális beszédhelyzete, s az milyen felfogásbeli, fogalmi különbségeket eredményezett. A kérdés általánosabban így is feltehető: a „nyelv harc” hogyan és miért hatott kényszerítő erővel a fogalmak tisztázására? Arra viszont nem törekszem, hogy a *birodalomhoz, országhoz, hazához, nemzethez, néphez, etnikumhoz* stb. kötődő korabeli identitáskonstrukciók tengerében megjelöljem az ő felfogásuk helyét. A vonatkozó eszme-, irodalom-, művelődés- és társadalomtörténeti kutatások (az utóbbi évtizedekben is) olyan számban mutattak fel érdekes variánsokat a 18. századból vagy a 19. század első feléből, amelyek rendszerező bemutatása szétfeszítené a vizsgálat (így is tág) keretét. Azok a tanulságok foglalkoztatnak, amelyek a két (vagyis 2x2) gondolatmenet párhuzamba állításából (és az eltérésekből) leszűrhetőek.²³

Az értelmezés (aktuális) keretei: „nyelv harc” és „hungarus-tudat”

A szerteágazó nyelvhez kötődő és ténylegesen a nyelvekről szóló viták idejében, a 19. század első felében a kortársak sajátos értelemben használták a *Sprachkampf* (a magyar nyelvű szövegekben leginkább: *nyelv harc*, *nyelvtusa*) fogalmát. Ezzel a kifejezéssel azokat a küzdelmeket illették, amelyek a magyar nyelv hivatalos nyelvként való elismertetése közben és által alakultak ki, a dolgot leszűkítve a magyarországi magyar–nem magyar vitákra és ellentétek-re. Azok a művek, amelyek a korban a küzdelem korábbi időszakának tanulságait is összegezve, áttekintő igénnyel (de természetesen konkrét állásfoglalásként) készültek, ezt a kifejezést használták. Mint például Jan Pavol Tomasek lőcsei professzornak 1841-ben álnéven megjelent munkája: *Der Sprachkampf in Ungarn*, amely a magyar sajtóanyagból mutatott be (elrettentésül) egy rövid nyelvügyi kivonat- és kommentárgyűjteményt (*Mirabilia, Erzählt von Csaplovics*), majd utána a magyarosítás gyakorlati és elvi kilátásairól közölt egy hosszú, (arányosan) mérlegelő elemzést. Ugyanezzel a fogalommal élt Stephan Ludvig Roth, a szász tanár és evangélikus lelkész 1842-ben kiadott kötete (*Der Sprachkampf in Siebenbürgen*), amelyik Erdélyre vonatkozóan terjesztett elő egy átfogó nyelvhasználati javaslatot. Elismerte a magyart mint „diplomatikai” nyelvet, de sokrétű közösségi feladatokkal ruházta fel a német

22 Gergely, 1987. 127–128.; Gergely, 2006. 74–76.

23 Egy korábbi német nyelvű tanulmányomban a Széchenyi–Szontagh párhuzamot felvettem és kidolgoztam, de a Hunniával kapcsolatos kritikai munkám hatására jelentősen eltértem ebben a magyar nyelvű változatban a korábbtól (Velkey, 2011a.). A Széchenyi koncepciójával kapcsolatos rész utóbb magyarul is megjelent, ezt ide jelentősen lerövidítve és átalakítva illeszttem. Lásd: Velkey, 2011b.

és latin nyelvet is (többek között a törvények háromhasábos kiadását tervezte), a rendeletek közlését pedig a fogadó nép (például: román) nyelvén is szükségesnek ítélte. A „nyelvharc,” mint ahogy ez a két példa is mutatja, nem annyira magáról a nyelvről, mint inkább a nyelvhasználat köreiről szolt, s még inkább a nyelvek és nyelvhasználó közösségek egymáshoz való viszonyáról.²⁴

A „nyelvharc” időbeli keretét nem könnyű rögzíteni. Hiszen közösségi tudatok korról korra egymásnak feszültek változó-ismétlődő formában, azoknak volt/lehetett a nyelvvel vagy az etnicitás más formájával összefüggő aspektusa. A kérdést praktikusán fogom fel, s a „nyelvharc” kronológiai keretét nem annyira az új fogalmak, koncepciók megjelenése-kiteljesedése alapján jelölöm meg, mint inkább az ellentétek intenzitása és közéleti szerepe (valódi vitaként való megjelenése) alapján. A szakirodalomban feltűnő (elfogadható) időutalások a magyarországi „nyelvharc” kezdetére ilyen határpontokhoz kötődnek: országgyűlések és nyelvtörvények (1805, 1830), jelentős vitaindító dokumentumok (1817, 1821) stb. Az ellentétek intenzitása hullámlzó volt (politikai helyzetek és szövegek generálták újra meg újra), de kétségtelen, hogy az 1840-es évek elejét tekinthetjük a „nyelvharc” csúcsideszakának. Azonban az újabb irodalom egyértelművé teszi, hogy a *Sprachkampf* tágabb időkeretét csak komoly leegyszerűsítéssel lehetne 1790–1844 közé tenni, amikor is végbement a II. József után régi jogába visszaállított latin nyelvnek a magyarral való fokozatos lecserélése; hiszen a „nyelvi nacionalizmus” már a 18. század folyamán ütközőpontokat teremtett.²⁵

Erősen befolyásolta a „nyelvharc” érvéskészletét az ország etnikai összetételének tudata. Magyarország Európa egyik legtarkább népességű országa volt, s ezt számtalan sajtóbeli vagy külön kötetben megjelent statisztika dokumentálta. Fényes Elek 1842-es munkája szerint a királyságban négy nagy és több kisebb népcsoport élt (a szlávokat egy „nagynak” vette, de részleteiben mutatta be). Becslései az alábbi százalékos megoszlásban fejezhetőek ki: magyar 38% (Erdéllyel, de Horvátország és a Határőrvidék nélkül 48%), román 17% (Erdélyben ez 60%-ot jelent), szlovák 13%, német 9,8%, szerb 9,7%, horvát 7%, s a „nagyobbak” közül a legkisebb rutén 3,5%. Természetesen leginkább a „nem magyarok” hivatkoztak numerikus adatokra, hogy bemutassák a magyarosítás illuzórikusságát. Az adatsorok az ő pozíciójukat erősítették. Érdekes módon történetem egyik szereplője, Samuel Hojč éppen a másik, „Herrn Csaplovics” (Ján Čaplovič) kalkulációjára hivatkozott abból a célból, hogy érzékeltesse, „négy és fél millió” szlávot, egymillió románt („Walachen”) és félmillió németet nyilván nem fog (és nem is tud) „három és félmillió magyar” („Magyaren”) beolvasztani. A magyar érvanyag mögött pedig az állapot ismeretéből következő félelmi reflexek domináltak: ha nem kíséri az elvárt magyarosodás a polgári-

24 Tomasek, 1841. 83.; Roth, 1842. 75.

25 Szekfű, 1926. 133–140.; Arató, 1960. 229.; Kovács, 1977. 147–153.; Kiss, 2005. 102.; Soós, 2007. 10–20.

nemzeti átalakulás folyamatát, akkor a jövőben elveszhet az ország magyar jellege. Csak ebben az összefüggésében értelmezhető a „nyelvharcban” sűrűn használt (egyébként teljesen irreleváns) „nem magyarok” („Nichtmagyaren”) kifejezés – inverze a „nem magyar ajkúak” –, amely mögött semmi közösségi élmény nem volt, csak a formálódó magyar hivatalos nyelvet anyanyelvi szinten nem beszélő – egyébként sokrétű, helyenként együttműködő, helyenként éles vitában álló (szlovák–horvát szolidaritás, de Erdélyben román–szász ellentét) – népcsoportok összefoglalása.²⁶

A „nyelvharc” témahálója nagyon sokrétű volt, itt éppen csak felvillantatom három (természetesen szorosan összefüggő) kérdéscsoport mentén a legfontosabbakat. (1) A *hivatalos nyelv és az ország* (státusz, állam, megye stb.) témakörei onnan indultak ki, hogy „szükséges-e és előnyös-e a latin leváltása, s ha igen melyik nyelvre kell cserélni;” azon keresztül, hogy „egyenértékűek-e a nyelvek általában”, odáig terjedtek, hogy „milyen körben érvényesíthető a magyar nyelv hivatalos használata”. S természetesen az idő előrehaladtával a legélesebb kérdés: „a latin–magyar nyelvcsera együttjárhat-e magyarosítással, s az elfogadható-e az országtól (általában) vagy más közintézményektől (főként a megyéktől)?” (2) A *nyelvhasználat és az egyén* (honpolgár, individuum stb.) témakör fókuszában az a probléma állt, hogy ajánlatos-e, kell-e, kötelező-e mindenkinek megtanulnia a hivatalos nyelvet. A kiélezett konfliktus az volt, hogy az elvárt kétnyelvűség a magyarosítás előszobája-e? (3) A *nyelv és közösség* (etnikum, nép, nemzet stb.) témakör azt az alapkérdést vetette fel, hogy meghatározó eleme-e a „népiségnek”, „nemzetiségnek” a nyelv? A távlatos gyakorlati kérdés pedig az volt, hogy milyen veszélyeket hordoz egy magyarországi nép (önértékű „nemzetiség”) számára a magyar államnyelv, s még inkább a bevezetésével párhuzamosan erősödő magyarosítás. A „nyelvharcban” a fő szöveget a magyarosítás körüli viták adták: az elvárt magyarosodás megfogalmazása, a rejtett magyarosító törekvések leleplezése, a nyíltak elutasítása, s a hazai (és nemzetközi) közvélemény felvilágosítása, s azután persze mindez előlről kezdve: védekezés a vádakkal szemben.

Mivel két szlovák–magyar vitahelyzetet idézek föl, ezért itt csak utalhatok arra, hogy a „nyelvharc” meghatározó eleme lett a magyar–horvát és kisebb részben a magyar–román, –szerb és –német (elsősorban erdélyi szász) vitahelyzeteknek. Elsősorban azonban magyar–szlovák viszonyban játszott domináns szerepet. Döntően azért, mert a megszülető szlovák identitás nem építhetett semmilyen rendi-nemzeti és kevésbé építhetett saját egyházi integrációra. A közösségi önmegjelenítés középpontjában náluk a nyelv állt, s az a feladata lett az evangélikus vagy katolikus egyházi értelmiségnek, hogy a nyelvben megragadható „különösségre” építve fogalmazza meg a szlovákság lényegét, mutassa fel múltját, határozza meg az országhoz, szlávshoz stb. való viszonyát. A feladatot nehezzé tette, hogy a helyi nemesi elit szlovák ajkú

26 Fényes, 1842. 33. f, 60–89. A felidézett egykori művek majd mindegyikében szerepel hasonló adattár. Hojč, 1833. 24–25.

vagy a szlovákság között élő (német, magyar anyanyelvű) része az „országalkotó népességhez” (mint rendi értelemben vett „nemzethez”) való tartozása miatt választhatta a magyarosodás útját. A szlovák–magyar „nyelvharc” intenzitását az is (alapvetően) befolyásolta, hogy a szlovákság csak Magyarországon területén „fedezhette fel” önmagát, s így nem formálhatta felfogását egy saját (horvátok) vagy külső (szerbek, románok) ország léte. Nem adhatott egy ilyen ország semmilyen, a nemzetlétet távlatosan megvédő biztonság tudatot. A keretet (és távlatot) adó szláv gondolat pedig, még ha a „szláv kölcsönösség” formájában jelent is meg, olyan, az államéletet, területi integritást veszélyeztető képzeteket idézett föl, amit csak a „pánszláv” kategóriában tudtak a magyar vitázók dekódolni. Az identitás-ütközéseknek mindezek miatt nagyobb jelentősége lehetett szlovák–magyar viszonylatban. Demmel József például érdekes példákat hoz arra, hogy a szlovák nemzeti mozgalom reprezentánsai közül többen egy-egy sorseseeményt (szóváltást, sajtóbeli megtámadást) jelöltek meg időskori visszaemlékezésükben, mint az identitásválasztásukhoz vezető eldöntő élményt. Még ha nem is valószínű, hogy egy aktushoz kötődő „döntés-jellegű” volt a választás, mégis jól mutatják a példák, hogy a „mi – ők” viszonylatok konfrontatív helyzetei, ha elbeszélésekbe rendeződnek, elősegítik azt, hogy az „én” („self”) reflektáljon a közösségiségére, vagyis értelmezze/felépítse identitását. A nyilvánosság előtt lezajló vitáknak is lehet ilyen funkciója, mindamellett, hogy a „közönséghez” szólva programszerűvé is emelik az identitáskonstrukciókat. Korszakunkban a „nyelvharcos” beszédhelyzeteknek ilyen funkciója és következménye is lehetett.²⁷

A szlovák–magyar beszédhelyzetek azonban átfogóan egyáltalán nem írhatók le pusztán a harc kategóriájával. Volt egy olyan lehetséges identitáskeret, amely a múltból öröklött, de a 19. század első felében is hatóan teremtett lehetőséget valamilyen közös identitás megtartására (vagy kimunkálására): a hungarus-tudat. A jelenség legfőbb ismérveit így lehet összefoglalni az újabb szakirodalom alapján: „a Hungarusok alatt a 18. századi és 19. század eleji egykor Magyar Királyság egész lakosságát értették, etnikumra és anyanyelvre tekintet nélkül, akik a *natio Hungarica*, a magyar állami közösség tagjai voltak. Ennélfogva a Hungarus-tudat is a Magyar Királyság intézményéhez kapcsolódott.” A Hungarus „a *natio Hungarica*, azaz a szélesebb magyar állami közösség tagja volt, mégpedig rendi és nemzetiségi különbség nélkül”. Alapvetően „területelvű közösségfogalomról van szó,” ami erős hazafias öntudattal járt, és természetes velejárójának számított a többnyelvűség, amit némely képviselőjük gazdagságként és nem leküzdendő problémaként mutat fel.²⁸

27 Miskolczi Gy., 1927. 94–424.; Varga, 1982. 77–92., Arató, 1982. Szarka, é. n. 91–97.; Kiss, 2005.; 8–60, 102–132. Demmel, 2011. 65–66. A példák (Jozef Miloslav Hurban, Eugen Gerometta) természetesen mint autobiografikus elbeszélések az identitás időskori rögzítésének, őrzésének is eszközei.

28 Soós, 2007. 12–13. Idézi és kiegészíti a korábbi definíciót.

Az újabb irodalom ismét hangsúlyosan mutatja fel a hungarus-tudat jelenlétét a 18. század folyamán, és a 19. századi vitáiratokban is. Általában Tarnai Andor vonatkozó kötetét nevezik meg a szerzők, mint olyant, amelyik a hungarus-tudathoz kötődő egyik szállóige („*Extra Hungariam non est vita*”) elemzésével a szakirodalomban (ismét) érvényessé tette ezt a fogalmat, de tegyük hozzá, Tarnai maga is arra utal 1969-es munkájában, hogy „a »Hungarus«-okról és a »Hungarus«-hazafiságról az utóbbi 10–15 év magyar szakirodalmában viszonylag elég sokat beszéltünk”. Inkább valami olyasmiről van tehát szó, hogy a „régí téma” és a jelenség valamiért (több okból is) nagyobb jelentőségre tett ismét szert. Az újabb irodalom ennek az identitáskonstrukciónak a sokszínűségét és dinamikáját is kiemeli, itt is inkább csak újraerősítve a korábbi beállítódást. Témám szempontjából van jelentősége a hungarus-patriotizmusnak, hiszen Samuel Hojč és Ján Čaplovič gondolkodása elsősorban ebben a keretben kapott értelmezést, és Széchenyi, illetve Szontagh felfogása is összefüggésbe hozható vele. Ezért röviden kitérek a kapcsolódó újabb vizsgálatokra; nem a historiográfiai áttekintés céljából – annak fontos összefüggéseit Miskolczi Ambrus a közelmúltban feltárta –, hanem azért, hogy közelítéstípusokat jelöljek meg előfeltevéseimhez.²⁹

A hungarusokkal kapcsolatos elbeszélések egyik fő kérdése, hogy a hagyomány hogyan tűnt el vagy oldódott fel a 19. század nacionalizálódó közéletében. Bár az irodalomban kételyekkel emlegetik azt a jelenséget, hogy a teleologikus történelemszemlélet „előtörténetivé” tette ezt a gondolkodásmódot, de a 19. századra vonatkozóan értelmezhető lett az időbelisége. Általában az a felfogás a meghatározó, amely a század első harmadában még jelentősnek tekinti a hungarus-érvelést, de utána erodálódni látja a „nemzeti” közösségi tudat dominanciája miatt. A századutón-századelőn zajló folyamatot Soós István abban ragadja meg, hogy az 1770-es évektől kezdte bomlasztani és átalakítani ezt a tudatot a „nyelvi nacionalizmus,” majd át-színezte, és így sokféle változata jelent meg. A következő század elején az „új Hungarusok” számára az „utóvédharc” maradt, amelyet a magyar nemzeti program ellen vívtak az 1810-es évektől és nagyobb intenzitással az 1830-as években.³⁰

Hasonló idődimenzióban tárgyalja a jelenséget S. Varga Pál, akinél különleges szerepet kap a hungarus-gondolkodás, mivel az irodalom 19. századi három fogalmi rendszere közül az egyiket hozzájuk köti. Időrendben is elhelyezi ezeket a paradigmátikusnak tekintett „nemzeti irodalmi rendszereket”, s így először az „államközösségi program”-ot tárgyalja. Kiindulópontja a „Hungarus államközösség” gondolata (és élménye), illetve koncepciója, amely párhuzamba (és ellentétbe is) kerül a „Gesamtmösterreichisches Bewußtsein”-ra irányuló törekvésekkel, s ez a kettő mint az államközösségi program két, nemzeti és nemzetek feletti (birodalmi) változata jelenik meg.

29 Tarnai, 1969. 81–82.; Fried, 2002. 47–68.; Miskolczi A., 2012. 163–171.

30 Fried, 2002. 47–48, 63.; Soós, 2007. 17–19.

Nyelvszemléletüktől nem idegen a „hagyományközösségi” alapozás, de az államközösségi gondolkodás lesz rájuk jellemző, amelyre az *Archiv*-ban osztrák, morva–cseh és magyar történelmi narratívák egyaránt épülnek. S. Varga szerint az ő történetük (ennek a „nemzeti irodalmi” koncepciónak a története) lényegében lezárul, mert a paradigma sorsát az eredetközösségi elv, és annak képviselői beteljesítik, amikor a „nemzeti irodalom” fogalmából kiszorítják a hungarusokat (Pyrker-pör).³¹

Mint ahogyan S. Varga Pálnál, úgy Csáky Móricnál is valamiképpen alternatívaként jelenik meg a hungarus-elv. Az egyik esetben az irodalom rendszerszerű felfogásának volt az egyik lehetséges, kibontakozó, de végül elvetett „paradigmája”, míg a másik esetben a „magyar nemzetgondolat” lehetséges változataként egy olyan egykori realitásként lett értelmezve, amelyben egyszerre volt jelen a humanitás, a modernség és a pluralitás távlat. Vagyis ő a kialakuló nacionalizálódó (de irracionális) magyar nemzettudattal szemben jelölte meg a 19. század elejének alternatívájaként a hungarus-tudatra épülő „nemzETFelfogást”. Az a kérdés, hogy volt-e még a század folyamán „történeti realitása” ennek az elgondolásnak, Csáky nyomán kapcsolódik hozzá a téma újabb irodalmához. Karakteres – ha szerinte sem lezárt – véleményt Miskolczy Ambrus fogalmaz meg a kérdésben, aki a hungarus-koncepciót közvetlen összefüggésbe hozza az 1849-es és 1868-as törvényekkel, amelyekben benne rejlik a „hungarus nemzet modernizált” formája (is). Az „összes honpolgárra” kiterjesztett „egy és oszthatatlan (magyar) politikai nemzet” koncepcióját ő szervesen köti az egykori államnemzeti gondolkodáshoz. Volt ennek a „folyamatosságnak” is szakirodalmi előzménye, ő a dolog végső konzekvenciáját fejt ki: a politikai nemzet integrál minden honlakost a régi Hungarus-keretbe, vagyis annak modernizált és ezért konfliktusokat generáló keretébe.³²

Az igen gazdag szakirodalmi anyagban viszont az is érzékelhető, hogy a hungarus-tudat minőségi kifejtői, azok, akik a nyilvánosság terein is érdemi szerepet játszottak, nem voltak túl sokan. A vonatkozó irodalomban Bél Mátyás mint „a hungarus értelmiségi prototípusa,” azután Kollár Ádám („Hungarus volt, [...] született magyarországi”) lett hangsúlyosan kiemelve; s korszakunkhoz érkezően pedig Mednyánszky Alajos, Berzeviczy Gergely, Mai-

31 S. Varga, 2005. 13–22, 159–231. Az elemzés Joseph Freyherr von Hormayer *Archiv für Geographie Historiae, Staats-, und Kriegskunst* című folyóiratának programjára és működésére teszi a fő hangsúlyt.

32 Csáky, 1982a. 71–89; 1982b. 71–83. vö. Fried, 2002. 64–66.; Miskolczy A., 2012. 169–171. Miskolczy azt is hangsúlyozza a folyamatosság még nagyobb távlatát megjelölve, hogy a hungarus-tudat az asszimiláció során „híd volt a magyar polgári nemzetté váláshoz”. A hungarus mentalitás a német viszonylatban például ezért kapott 1940-ben nagy jelentőséget. Érdekes példák a kapcsolódó identitáskonstrukciókra: Pukánszky, 2000. 48–49. A „politikai nemzet” és a hungarus-tudat összefüggéséhez: Kovács, 1977. 153. vö. Gergely, 1987, 107–120.

láth János, Romy Károly György és olykor Csaplovics János (ő például a tudományos életben háromnyelvű publikációival és névírásával).³³

Az egyik érdekes újabb iránya a hungarus-téma mai felidézésének abból a törekvésből ered, amely a szlovák–magyar együttélés kulturális-történelmi hagyományának feltérképezését tűzi céljául. Vagyis valamiféle nézőpontváltást, amelyben a „közös múlt” egykor volt (bonyolult) valóságai és nem a nemzeti narratívák által felépített ön- és ellenségek dominálnak. Az „együttélés narratívája” tudományos programként is értelmezi magát, amikor ajánlatba hozza a hungaro-szlovakológia (vagy fordítva:) szlovako-hungarológia megteremtését. Ebben az összefüggésben kap például hangsúlyt Juraj Rohoni verses válaszának sora, amelyet Dugonics András *Etelkájának* „tót”-ellenes kitételei miatt rögzített: „A szlávok és a magyarok a kezdeti ellenségeskedés után eggyé váltak, és ezer éve az uhor, magyarhoni elnevezés alatt békességben élnek.” Ez a gondolkodásmód a fogalmi anomáliákra is megoldást keres, amikor „a szlovák uhorsky, Uhor, Uhersko” – „Hungarus”, „hungarus ember”, „Regnum Hungariae” megfelelőjének a „magyarhoni”, „magyarhoni ember”, „Magyarhon” szavakat hozza ajánlatba megtartva a hungarus patriotizmust latin–magyar (szlovák) formájában.³⁴

Témám szempontjából a „közöstre” használatos fogalmak kérdése – viszszafordulva immár a konkrét 19. századi tárgyhöz – igen fontos. Hiszen különleges jelentősége van a hungarus-érvek világában annak, hogy a közös haza, az államközösség fogalmai miképpen vannak megjelölve, s még inkább az válik kérdésessé, hogy a kapcsolódó (etnicitás fölötti) közösségre milyen szó legyen és lehet használatos. Ebben az időszakban felgyorsul – kezdődik?, folytatódik? – „a magyar/(h)ungarus szóalak ideologikus jelentéshasadása”, ami együtt jár speciális neologizmusok születésével (magyaromanie, magyarismus, ultramagyar, pszeudomagyar stb.); és ez vezet később a történeti-államjogi dimenziót kapó jelentésselkülönülésekhez is (Ugarska–Mađarska, Uhorsko–Mađarsko stb.).³⁵

Korántsem kezdő aktusa volt ennek a dilemmának az a kis filológiai polémia, amely 1820-ban játszódott le a *Tudományos Gyűjteményben*, de témánk szempontjából igen tanulságos. A kiindulópontot egy névtelenül megjelent „értekezés” adta, amely kritizálta a német irodalomban feltűnő jelenséget, ti. azt, hogy az „Ungarn” helyett a „Magyaren” került szokásba. A szerző szerint ezt az okozta, hogy Schlözer és követői elvitatták a magyaroknak a hunoktól való származását, s így új fogalmat kezdtek használni rájuk. Az értekezés írója az „Ungarn” mellé állva egy „nyolcszáz esztendeig fennálló tra-

33 S. Varga. 2005. 159–231.; Fried. 2002. 58–59.; Soós, 2007. 13.; Miskolczy A., 2012. 181–204.; Csáky 1982. 77–81.

34 Rohoni idézett gondolatsora természetesen azzal folytatódik, hogy a magyar nyelv hivatalossá tételének erőszakolása miatt a szlovákokban ellenérzés keletkezett. Igen gazdag anyagról van szó, itt csak egy kötetre utalva: Käfer, 2007. 7–41, idézve: 37., a fogalmi ajánlat: 39.; Ábrahám, 2007. főként: 99–125.

35 Lajtai L., 2013. 45–46.

díciót” véd, amely, mint mondja, amiatt is különleges, mert az „Ungarn” nyelvileg különválva a „Hunnen”-től odáig vezetett, hogy benne „egy különb Nemzetnek képe gerjesztetik”.³⁶

Gróf Mailáth János reagált még ugyanabban az évben az írásra, korrekciójában a hungarus-gondolkodás „magyar verzióját” mutatva föl. Először rözíti, hogy a „Magyaren szó [...] a Magyar Nemzet nationalitassát szorosabban elő adja, mint a die Ungarn nevezet”; azután a szó német elterjedését azzal magyarázza, hogy így a használónak nem kell döntenie a „die Ungarn vagy a die Ungern” nyelvi dilemmában. Erőteljesen megvédi a „die Magyaren”-t hivatkozva többek között báró Mendenyánszky Alajosra, s azt mutatja meg, hogy irreleváns e szavak (Magyaren, Ungarn, Ungern) ilyen elkülönítése, nincs lényeges jelentésbeli különbség közöttük. Ironikus jövőképevel pedig így provokálja vitapartnerét: „könnyen beteljesedhetik”, hogy a „Németek Magyar Országot Magyaren, Magyarreich, Magyarlandnak nevezzék”. A gondolatmenet azért keretesen oda fordul, hogy a „Magyaren”-nek mégiscsak különleges létjogosultsága van: „a német nyelv egy olyan szót nyert, amely egy dicső Nemzet, nationalitassát olly nyomósan jegyzi, mint azt azon Nemzet önnön maga nyelvén teszi”.³⁷

Ez a kis filológiai jegyzetváltás nem annak a tétnek a feszültségében fogant, hogy nyelvi értelemben van-e „*Magyar*”-ország, úgyhogy az érvek sem ide húznak (még). Viszont Mailáth érvelése világossá teszi, hogy a magyar irányba „nacionalizálódó” hungarus-tudat esetében természetes következmény lehetne a „nemzet” és az „ország” nevének következetes egyezése és rögzülése a „magyar” szóban (akár minden nyelvben). Viszont az a gondolat, hogy a „nemzet” (itt államközösségi értelemben vetten) nacionalitását (értsd: magyar jellegét) fejezi ki a „die Magyaren” kifejezés, világossá teheti a számunkra, hogy a hungarus-patriotizmusnak a szlovák irányba nacionalizálódó változata miért kerüli el, majd kezdi kihagyni a szótárából ebben az értelemben a „*magyar*”-t mint ország- és nemzetjelölő jelzőt. A kapcsolódó érvek hálózataiban hol kisebb, hol nagyobb nyelvi elmozdulások történnek, s mivel a szakirodalomban és a forrásokban ezeknek számtalan változata olvasható, itt csak felvillantok egy-egy lehetőséget: az egyik jellegzetes pozíció arra épít, hogy az „ungarus helyesen magyarországi, nem pedig magyar”, míg a másik ugyanezt mondja ellentétes előjellel: „A Magyar országban lakó tót, német, horvát, [...] Magyar nem lesz, míg a nyelvet-is fel nem veszi; Magyar országai ugyan, de nem magyar nemzetbeli.” Van olyan változat is, amelyik azt tartja: az országban élők „csak egy nemzetet alkotnak, de származásukat és nyelvüket, vagy éppen vallásukat tekintve különbözőek”, s így „a több nemzedék

36 N. N. [J***], 1820. 3–9, idézve: 6.

37 Mailáth, 1820. 110–115.; Némi félreértéssel idézi (de a nyomában indulva olvastam el): Kiss, 2005. 54.

óta Magyarországon lakó népek mind magyarok”.³⁸ S persze olyan példa is van amelyekben (időlegesen) megmarad a kétértelműség. Ludovít Štúr szintén egy „Sprachkampf” vitahelyzetben így pontosítja (tisztázza) identitásfogalmait: „[...] hogy én magyarnak mondtam magamat, megérthette szavaimból, mire vonatkozik az, t. i. hazámra, nem nemzetiségemre. Én az első tekintetben mindig magyarnak (Hungarus) mondtam s mondom is magamat, de nemzetiségi tekintetben soha nem, mert én Szláv vagyok s az is maradandó. Nemzetiséggel nem lehet s nem is szabad tetszésünk szerint ide s tova tétovázni s játszani.”³⁹ Úgy tűnik, az általam párhuzamba állított vitahelyzetekben is így érezték („nem szabad játszani”), s egymásnak feszültek az érvek.

Széchenyi Hunniája és egy „nyelvharcos” beszédhelyzet

Múló és lényegtelen epizódja volt a „nyelvharcnak” az a rövid jelenet, amely a pozsonyi országgyűlésen 1833. május 18-án játszódott le. Az alsótábla aznap őr országos ülésén Hertelendy Miksa, Torontál vármegye követe „közügyre” hivatkozva (napirenden kívül) felhívta a rendeket, hogy a „Nemzetet ért sérelmet” torolják meg, s fenyítsék meg a *Sollen wir Magyaren werden?* című könyv szerzőjét, mivel a mű a „hazát gyalázza”. Vita alakult ki a dologról az elnöklő alnádor, Somssich Pongrácz akarata ellenére. Az ellenérveket Andrássy György gróf (Torna követe) alapozta meg, aki a „sajtószabadság szellemében” elutasította, hogy megbüntessék az író. S csak azt hangsúlyozta, hogy a válasz lehetőségét kell biztosítani (elérni). A hozzászóló többség végül a véleménynyilvánítás joga mellett állt ki, és a diétai fellépés ellen foglalt állást. Így igen hamar más tárgyra tértek át.⁴⁰ A napirenden kívüli röpké vitának Kossuth tudósításaiban kevés hely jutott, és Kölcsey Ferenc is csak egy szellemes megjegyzésben kommentálta az epizódot.⁴¹

Lényegében nem volt a diétai vitának folytatása. Az országgyűlésen csak bő két esztendő múlva (a sajtószabadság vitatása közben) említette meg Bor-siczky István, Trencsén vármegye követe újra a könyvet, éppen arra utalva, hogy „egy derék trencsényi evangélikus pap cáfolatát mégsem engedték ki nyomtatni”. Azaz a sérelem csak bekövetkezett, „a nemzet gyalázatára, a nemzetiség ártalmára szabad írni, de a nemzet javára dicsőségére nem sza-

38 Az érvek sorrendben Bartholomaeides Ladislaus Hont megyei evangélikus lelkésztől (1810) és Guzmics Izidor bencés szerzetestől (1822), majd Kovachich Márton Györgytől származnak. Az idézeteket átvettem: Kiss, 2005. 51–56. és Lajtai, L. 2013. 45. 57. jegyz.

39 Štúr cikkét közli: Demmel, 2011. 294. A korábban megjelöltek mellett rendkívül sok érdekes példát hoz: Debreczeni, 2009. 75–100., 197–240.

40 [Protokoll] 1832/3, 431–433.

41 OT-KLÖM I. 390. Azzal persze emelte a jelentőségét, hogy az ülés tárgyát előjáróban hozza kapcsolta: „A »Sollen wir magyaren werden« és az országgyűlési újság ügye.” uo. 382.; KFON 163.

bad". A „nyelvharc” korábban vázolt összetett jellegét jól illusztrálja Borsiczky kapcsolódó, a mű alapkérdését átértelmező mondata: „Sollen wir magyaren werden?” – tette fel (az ekkor még ismeretlen) szerző a kérdést a „nem magyarok” nevében, s ez Borsiczkynál egy Bécsnek, a hatalomnak szóló oldalvágásban jelent meg: „Szóval azt akarják, hogy magyarok ne legyünk.”⁴²

Természetesen az országgyűlési vitatás elmaradása és a követek illetén óhaja ellenére nem lett elfeledett a röpirat. Már 1833-ban gyors egymásutánban három kiadást ért meg, s az 1830-as évek „nyelvharcának” egyik legtöbbet hivatkozott szövege lett, nemrégiben Miskolczy Ambrus idézte fel például Rumy Károly György kéziratos válaszát.⁴³ Később a magyar érvelők abban a körben utaltak a röpiratra, ahogyan a tanulmányunkban szereplő másik vizsgált szerzőnk, Szontagh Gusztáv 1841 januárjában tette: „Kíméljen meg tehát Cs. úr oly panaszoktól, minőket *pár év előtt öt vagy hat nyomorult német röpiratban* olvasánk: hogy a tótok kigúnyoltatnak, s a magyar nyelv erőszakosan rájuk erőltetik.” A könyv provokatív címe (*Sollen wir magyaren werden?*) pedig azt eredményezte, hogy a „nyelvharc” későbbi felidézői (egészen a jelenkorig) előszeretettel hivatkoztak, hivatkoznak rá.⁴⁴

A diétai vita a szakirodalomban némi leegyszerűsítéssel lett kommentálva, mert a hangsúly csak a felszólalások hevesességére került, s mintegy azt érzékeltették a szerzők, hogy mennyire elutasító volt a magyar álláspont (volt, aki félreértve a dolgot és valóságos „lefoglalásként” idézte fel az eseményt, nem „szándékként”). A röpiratra tett éles kijelentések ellenére azt azonban nem tekinthetjük pusztán technikai kérdésnek, hogy az alsótábla többsége a beavatkozás ellen és a szólásszabadság mellett állt ki. Kitekintve a szituációból, arra is ráirányítja ez a mozzanat a figyelmet, hogy a „nyelvharc” nyilvános és szabad vita maradt Magyarországon (már amennyiben a bécsi kormányzat kezelésében működő cenzúra nem akadályozta). A röpirat- és sajtónyilvánosság pedig teret adott a vélemények ütközésének, s ezen a szintéren másodlagossá vált a megszólalók státusza, személye, a mögöttes társadalmi, közösségi nyomatek. Természetesen a magyar érvelők nem győzték utóbb hangsúlyozni, hogy néhány „tót evangélikus lelkész agitációja” áll itt szemben a „magyar nemzettel”.⁴⁵

Témám szempontjából fontosabb, hogy egy jeles olvasó kitüntető figyelme ekkor fordult a munka felé. Minden bizonnyal Széchenyi István ott volt május 18-án az alsótábla üléstermében. Ez szokatlan volt tőle, mert a rendek országos ülését igen ritkán, a kerületit viszont többször látogatta. Valószínű-

42 OT-KLÖM IV. 348–349.

43 A harmadik kiadás javított és kiegészített volt. Ott az alcím is így kezdődött: „Sechs Briefe...” Mivel Széchenyi korai olvasóként valószínűleg az első vagy a (változatlan) másodikat vehette kezébe, ezért azt használtuk. A hatásáról és kiadásokról: Miskolczy Gy., 1927. 168–169.; Rozman, 2000. 98–99.; Gyivicsán, 2003b. 84. A nevezett válaszkéziratra: Arató, 1960. 234.; Miskolczy A, 2009. 35.

44 Szontagh, 1841a. 266.; Gergely, 1987. 124.

45 Kivéve: Szekfű, 1926. 139. vö. Arató, 1960. 233.; Arató, 1983. 187.; Gyivicsán, 2003b. 84.

leg a később kezdődő felsőtáblai ülés előtt tért be az alsótábla termébe. A rövid naplóbejegyzésében szereplő sor egyértelműen igazolja, hogy felfigyelt a vitára: „Hier ist grosse Opposition gegen Hungarismus.” Egy hét múlva pedig már az olvasmányélményt regisztrálta: „Gelesen. »Sollen wir Magyarren werden? Bitter, aber das meiste wahr.«”⁴⁶ Valószínűleg a vita inspirálta a mű kézbevitelére, s olvasása által bizonyos tekintetben megerősítést is kapott. Hiszen ezen a diétán már korábban két nyelvügyi beszédében – még ha ez akkor mellékes tekintetként szerepelt – kifogásolta és hibásnak nevezte a magyar nyelvterjesztő túlbuzgóságot. Viszont az 1835 végén előadott két nagy beszédében erre már nagy hangsúlyt fektetett. Azt fejtegette, hogy a hazában a magyaron kívül lakó „négy fő törzsoktól” nem várja el, hogy feladja nyelvét („ami a szívbe van oltva mindenkinél”), hanem csak annyi a célja, támogatva az alsótábla üzenetét, hogy „Magyarországon a magyar legyen a hivatalos nyelv, s a családok, magánélet szent, érinthetetlen körébe nem avatkoznak”. Utóbb eggyel továbblépve azt fejtegette: sohasem járul hozzá ahhoz, hogy „a horvát vagy tót nemzetet saját nemzetisége kifejtésében gátoljuk”. Kétségtelenül új elem volt a gróf érvkészletében ez a megfogalmazás, és a következő, a „két nemzet” jóindulatára, történelmi léptékű méltányosságára apelláló érvelése is: „nekik” van hazájuk másutt, úgyhogy a „holt latin” melletti ragaszkodással ne gátolják a magyar „nemzetiség” fejlődését.⁴⁷ Ezek a gondolatpanelek nemcsak Széchenyi országgyűlési beszédének lettek új részletei, hanem kulcsszerepet tölthettek be abban a programadó, helyzetelemző művében, a *Hunniában*, amelynek kiadásáról ebben az időben mondhatott le.⁴⁸ Azaz éppen a *Hunniá*-beli gondolatelrendező kísérlet tükröződött az 1835. végi beszédek összetett üzenetében.

Azt korántsem állíthatom, hogy a *Solen wir magyarren werden?* készítette Széchenyit a mű megírására. Elsősorban a *Stadium* folytatása (befejezése) volt a cél, s mivel szerteágazó munkái közepette az írásra 1833–1834 folyamán alig akadt ideje, ezért fordította teljes egészében a negyedik al-dunai útját írásra: a teljes kézirat 1834. szeptember 14. és december 15. között az utazás közben (főleg a vesztégzárak kényszerpihenőiben) keletkezett. A *Hunniá* csak a *Stadium* 10. törvénytervezetét járta körül (pedig még hárommal volt „adós”), azt, amelyik eredetileg 1835. január 1-től hivatalossá tette volna teljeskörűen Magyarországon a magyar nyelvet. Döntően éppen azért, mert a nyelvügy

46 Széchenyi naplóbejegyzései: 1835. május 18, 25. SZIN 4 378, 380. „Itt nagy ellenállás van a Hungarizmussal [itt értsd: magyarosítással] szemben.” „Olvastam: »Sollen wir Magyarren werden?« Keserű, de a java igaz!” Az utóbbi fordítás helye: SZIN 654.

47 SZIB 95–96, 104–109, 125–130.; Oplatka, 2005. 308–322.

48 Ebben a tanulmányban nem térhetek ki bővebben arra, hogy 1835-ben miért maradt el a *Hunniá* kiadása, és miképpen valósult az meg végül hosszas küzdelem (és Széchenyi halála után) 1860-ban. A szövegcsonkulások története a kézirat (MTA), másolat (OSZK) és a kiadott mű összefüggésében szintén már elemzés tárgyává volt téve. Deák–Velkey, 2011. 138–139.; Deák, 2011. 140–149.; Velkey, 2013. 246–248, 255–259.

időleges megtorpanása, az országgyűlési viták élessége és „nyelvharc” harmincas évek eleji fellobbanása figyelmeztette a kérdés bonyolultságára.⁴⁹

A korai vázlatokat összevetve a kész kézirattal egyértelműen látszik, hogy Széchenyi a *Stadium* formálása közben még egyáltalán nem hangsúlyozta a nemzeti-nemzetiségi problematikát. Az első vázlatában a világtörténeti tét nemzeti dimenziójából indult ki: „egy Nemzetnek eltörlése az emberiségnek vesztesége” és a saját „merész” feladatát is ennek jegyében határozta meg: „ezért írom ezen könyvet, hogy az emberiségnek egy nemzetet megtartsak”. A szövegben csak egyetlen mondatban utalt az ország etnikai arculatára: „És aki a Mappát veszi kezében – és a magyarhon sok színű lakosát átgondolja – az éjszaki Colossust –, nem fog e örülni, ha egykor mindenütt magyar szó zeng?”⁵⁰ A 12 törvény logikai rendjét magyarázó szövegének egyik korai változatában pedig így vezette át a 9.-től az olvasóit a következőhöz: „[...] jó mind ez, de Németh lesz az egész Ország és még könnyebben elnyomja a Kül Intelligentia minden nemzeti sajátságát. Igaz hanem ennek elejét veszi a 10. Törvény mely azt parancsolja, hogy 1835-ik esztendő 1-ső napjátul fogva csak magyar nyelven írott és iratandó Törvény, Ítélet s Parancs lesz hazánknak kötelező erejű!”⁵¹

Széchenyi ebben a vázlatában a kettős szorításban – a szlávsnak (és Oroszországnak) a térségre nehezedő súlya, a „német intelligencia” nyomása – olyan tervezeten gondolkodott, amely nyelvtörvény által védi a „nemzeti jelleg”-et, és a jövő biztonságát a nyelvi asszimiláció („mindenütt magyar szó zeng”) távlatával garantálja. A liberális nacionalizmus „kettős” félelme és alapkoncepciója határozta meg ezt az érvelést.⁵² Jól láthatóan Széchenyit csak 1832–1834 között érték azok az impulzusok, amelyek a „nemzeti-nemzetiségi” érdekegyesítést nemzetkoncepciója lényeges elemévé tették. A *Hunnia* beszédhelyzetét egyrészt a hazai politikai klíma kedvezőtlen változása befolyásolta, amely 1834 folyamán a kormányzat ellentámadása miatt a reformmozgalmat (és a reformügyeket) védekező szerepbe kényszerítette, másrészt viszont a szerteágazó nyelvpolitikai viták diszkurzív tere határozta meg a célokat és az érvelésmódot.⁵³

49 A *Stadium* írását 1831-ben fejezte be, hogy a diéta előtt megjelenhessen, de a cenzúra közbeavatkozása miatt erre csak Lipcsében 1833-ban került sor. Viszota, 1905. 1–31.; Gergely, 2006. 68–74. Részletesen elemezve: Velkey 2011b.; 2013. Lásd: MTAK Kt SZGY K 261/2. ff. 1–241. SZIN4. 491–510.

50 MTAK Kt SZGY K 261/4. *Reformatioi Moslék* 45. A *Stadium* tervezett 12 törvényének egy-egy lapos kifejtése között. Az alapgondolat a kiadott kötet előrevetett bevezetőjébe került: Széchenyi, 1833. V.

51 MTAKKt SZGY K 261/4. uo. 26. A *Stadium*ba ennek a javított verziója került. Széchenyi, 1833. 33–34.

52 Gergely, 1987. 99–105.; Dénes, 2008. 183–222.; Schlett, 2004. 432–453.

53 A „nyelvharc” kibontakozásához, illetve ehhez az időszakához összefoglalóan: Szekfű, 1926. 133–140.; Miskolczy Gy., 1927. 114–153.; Arató, 1960. 229–255.; Kovács, 1977. 147–189.; Kiss, 2005. 102–116.

Korábbi írásomban hosszan elemeztem az eredetileg sem szegmentált mű gondolatmenetét, most ezt kivonatolom, hogy látszódjék, milyen összetettségben ragadja meg Széchenyi a nyelvügyet, s abban hová illeszkedik a „nyelvharcos” vita. Az első szakaszban azt vizsgálja, hogyan lehet (lehetett volna!) a magyar nyelvet megkedveltetni, hogy „kellemei” alapján gyarapodjon (ez körülbelül a mű egyötödét teszi ki).⁵⁴ Gondolatmenete így épül fel: (1) A magyar nyelv (vagyis kultúra) nem képes automatikusan „olvasztani”. (2) A mai állapota ennek nem kedvez. (3) A nemzeti politika hibái csak rontottak a helyzeten. Összességében azt bizonyítja, hogy (4) a „kellemre” mint „ösztönzőre” jelenleg nem lehet alapozni. Ezután egy hosszú (négyötöd rész) haszonelvű érvelés következik annak bizonyítására, hogy a „nyelvtörvény” a Széchenyi által elképzelt formában mindegyik érdekeltnek csak hasznára válhat. A bizonyítás érdekében odafordul (1) a „magyar nemzet” fiaihoz; (2) a „nem magyar ajkú” honlakosokhoz; (3) a kormányzathoz; (4) a királyhoz. Majd azt a tételt igazolja, hogy a magyar hivatalos nyelvvel (5) „az emberiség” is nyer, és ezért újra (6) a „magyar nemzet” következik, hogy helyesen fogja fel a követendő politikát.⁵⁵

Az (akkor még) ismeretlen szerző munkája az így végiggondolt I/3-as érvelésben tűnik föl, ahol Széchenyi a magyarosítás korábbi és jelenlegi túlzásait bírálja. Mint az ellenhatás egyik példájára utal a röpiratra akkor, amikor a „nem magyar ajkúak” érzékenységet állítja a középpontba: „De amiképpen mi bánunk velük, így bánnak ők mivelünk. Csodálkozni-e azért olyféle jelenéseken, mint a Sollen wir Magyaren werden?, melyek a viszonttorlás szomorú lángjait lobbanták ki?” Széchenyi ekkor még „megértő” olvasónak mutatkozik („igen sokban helyes és igaz tartalom” van benne), de a mondatai más irányt vesznek, amikor újabb ellentéteket szító „indulatosság”-nak nevezi”. Vagyis elsősorban azt a provokatív, „gyűlöletes megkülönböztetést” idézi föl belőle, amelyet a „felingertlett tót vagy horvát indulatosság” a „Magyar” és „Ungar” szavak között feltalált. Ilyen módon válik teljessé a nyelvtérjesztő gőgből következő folyamat – Széchenyi szerint –, amely a hatás és ellenhatás törvényei szerint működik. Így az adott szakaszban a nyelvügyi minimálprogram mellett teszi le a voksát: a magyar nyelvet csak és kizárólag abba a körbe szabad helyezni, ahol eddig a latin szerepelt, s mindenkit szabadon kell hagyni „vallása nyelve, szokásai és nemzetiségi sajátosságainak gyakorlatában”.⁵⁶

Széchenyi jó helyen tapogatózik, mint általában a kortársak, amikor „felingertlett tót vagy horvát indulatosságnak” tulajdonítja a művet. Az valóban a szlovák–horvát együttműködés egyik terméke volt: Ludevit Gaj kiadásában jelent meg Domoljub Horvatović álnév alatt. A szerzője pedig – amint az utókor kiderítette – Samuel Hojč szlovák evangélikus lelkész volt, aki éppen

54 Hunnia-K. 4–60.; vö. Széchenyi, 1860. Hunnia 4–58.

55 Az idézett résztől a témaváltások helyei sorrendben: Hunnia-K. 60–69., 133., 166., 200., 210., 241.; Vö. Széchenyi, 1860. 58–67., 128., 161., 199., 214., 246.

56 Hunnia-K. 46–57.; Széchenyi, 1860. 49–56.; idézve 55, 52.

1833-ban érkezett haza a tübingeni egyetemen elvégzett tanulmányai után.⁵⁷ Itt hosszan nem idézhetem föl Hojč pamfletjének teljes gondolatmenetét, azt legutóbb Kiss László úgyis megtette néhány oldalas magyar nyelvű összefoglalásában.⁵⁸ Csak azokra a mozzanatokra hívom fel a figyelmet, amelyek Széchenyi művére és gondolatmenetére inspirálóan hatottak/hathattak. Hiszen bármennyire is a *Hunniának* csak az idézett bő egy oldala foglalkozott a *Sollen wir Magyarren werden?* című röpirattal, a hatása a Széchenyi-koncepció egészét befolyásolta.

A vita is éles. Széchenyi nagyon erőteljesen utasítja el Hojčnak azt az érvelését, amely a 3. levélben szerepel, s a lényege az, hogy az „Ungarn” kifejezés egy a terület nevét jelölő összefoglaló szó, s így a a kapcsolódó közösség csak Magyarország különálló népeinek összességével azonosítható. S mivel nyelve csak népeknek és nem hazáknak van – fejtegeti a röpiratíró –, ezért „in Ungern nicht eine »honni nyelv«, sondern viele »honni nyelvek«”. A mű első oldalán ez a tézis külön is hangsúlyt kap azáltal, hogy egy lábjegyzet mintegy a mű fogalomhasználatának lényegére hívja fel a figyelmet: „A levelek szerzője, tekintettel a szükséges precizításra különbséget tett a »Magyaren« és »Ungarn«, illetve a »magyarisch« és »ungarisch« [szavak] között: amikor ő ennélfogva »die Ungern«[t] mond, akkor alatta az összes Magyar Királyságban lakó népeket érti [alle das Land und Königreich Ungern bewohnenden Völker értsd: „magyarországi”]; a »Magyarok« [Magyaren] ellenben számára az »Árpáddal jöttek« [die Arpadier].”⁵⁹ Széchenyi így gondolja tovább ennek a relativizmusnak a következményeit: „Az »Ungar« név alatt ezentúl honunk minden népe értessék, és »Ein Ungar« annyit jelentsen, mint »Ein Slowak, Raitze, Wallach etc., oder wer da nur will.« »Ungarisch reden« pedig annyit mint »Slowakisch, Raitzisch reden, oder was man nur will« – a szegény Mágyár – az Árpádier – pedig azon bagoly legyen tán, mely ellen – mindenki – és nehányak felette okosan az anonymusság palástja alatt is – büntetlen huhogathassanak! –”⁶⁰ A röpirat végén szereplő verses fabula szerint ugyanis – ami lényegében nem más, mint a nyelvterjesztő nacionalizmus kritikája – a bagoly rákényszerítené az erdőlakókra a huhogást, de a kísérlet kudarcot vall: „A’ dallos nép azt vallja: / »Nehéz a Bagoly dallja.« / S’ a mint az új tavasz tüze / Homályt erdőből kiúze, / Torkából mindenkinek / Zenge külön, különb ének.”⁶¹

Széchenyi tehát nagyon világosan és élesen elutasítja azt a gondolatot, amely megkérdőjelezhetné Magyarország „magyar” jellegét. Viszont nyilvánvalóan befogadja és integrálja a mű nem egy üzenetét. A Hojč által sérelmezett

57 A vonatkozó szlovák–horvát kapcsolatról és a szerzőség kérdéséről a régebbi feltevéseket is bemutatva: Gyivicsán, 2003a., 194–199.; Gyivicsán, 2003b. 83–87. Nevének írott változatai: Hoitsy, Hoič.

58 Kiss, 2005. 108–113.

59 Hojč, 1833. 1, 29–35.

60 Széchenyi, 1860. 55.

61 A vers eredetileg is magyarul szerepel a kötet végén (Hojč, 1833. 91–92.).

megyei magyarosító túlzások (1. levél) Széchenyi vonatkozó kritikus fejtegetését inspirálhatták, s az is, hogy Hojč az etnikai arányokra és a népek/nemzetiségek önértékére hivatkozva lehetetlennek tartja a magyarosító cél teljesülését (3. levél). A röpiratíró többször eljátszik a „Sollen wir”-fordulattal, s ennek végső változatában („*Ob wir Magyarern werden können?*”) arra utal, hogy nem szándéka és nem is lehet szándéka a „nem magyaroknak” a magyarosodás, mert az népi-nemzeti létformájukat semmisítené meg. Hojč fő ellenségei ebből következően azok a „nem magyar magyarországiak” („*die Nichtmagyaren Ungerns,*”), akik „magyarok akarnak lenni”. „Vannak minden nemzetben [in allen Nationen] »nyomorult divatmajmok«, akik a nem magyar [nichtmagyarischen] származásukat szégyellik” – írja egyik helyen róluk.⁶² Hojč érvanyaga megerősíthette Széchenyit abban a felfogásában, amit a *Világban* (1831) fejtegetett, hogy „a Magyarosítás” csak a „magyarság kitisztítását” jelentheti, s azt, hogy „idővel követésre méltóvá” formálják a magyar nyelvet, kultúrát, civilizációt. A programatikus következménye ennek Széchenyinnél így összegezhető: nincs tehát helye, értelme az extenzív, nyelvterjesztő magyarosításnak.⁶³

Hojč fejtegetése a nyelv (kultúra, szokások, erkölcsök, életmód, klíma, génusz stb.) és a „nemzetiség” összefüggéseiről, illetve az általa feltett provokatív kérdés („Sollen wir...”) (főként a 4. levélben) szintén inspirálhatták Széchenyit; mégpedig arra, hogy a „nem magyar ajkúakkal” kapcsolatos fogalmait finomítsa. Az ő fogalmi világának a „nemzet” etnikai-kulturális, organikus felfogása az 1810-es évek végétől meghatározó eleme volt, részben olvasmányai (Alfieri, Madame de Staël, Herder stb.), részben utazásai hatására. Hojč pedig – újabb kutatások szerint – tübingeni tanulmányai során alakította így ki fogalomrendszerét. A Hojč-olvasás következményei mégis érdekeseek, mert új vonatkoztatási pont kerül ezáltal Széchenyi szótárába. Figyeljük meg ennek a helyét a fogalmi hálóban! A nemzet és a nyelv sorsközösségi azonosítása mint alaptétel a *Hunniában* így olvasható: „[...] a magyarnak léte és a magyarnak nyelve synonymon, és ő akkor veszti nyelvét, mikor veszti létét, és akkor veszti létét, mikor veszti nyelvét”.⁶⁴ A nemzet és nyelv (tágabban kultúra, civilizáció) egyértelmű képlete pedig ez: „a nemzet nemzeti nyelv nélkül képtelen nem-lény”, ami fordítva is igaz, a nyelv és kultúra „nemzetiséget” feltételez. Ebből következően Széchenyi fogalmaiban a hazai „nem magyar ajkúak” egy-egy különálló „nemzet” vagy potenciális „nemzet” részei, s ilyen értelemben önértékű „nemzetiséggel” bírnak. A „Sollen wir...” felidézése előtt írja le ezt a sort: „Nekik is mosolygott a nemzetiség angyla, ők is meg vannak hívva tökéletesülhetésük által az emberiségnek tán egy láncolatját alkotni.” Az eredeti kéziratban a „Nékiek” mellett ott szerepel megjegyzésként oldalt: „Sollen wir” – vagyis itt figyelmezteti Széchenyi magát, hogy erről kell

62 Hojč, 1833. visszatérően, az idézett helyek: 71, 91.; Gyivicsán, 2003b. 89.

63 Széchenyi, 1831. 77–106, Széchenyi, 1860. 56–58.

64 Széchenyi, 1860. 150. (vö. Hunnia-K 156.)

írnia, a „Sollen wir...”-ekhez kell fordulnia. Széchenyi tehát Magyarországon „nemzetiségi” sokszínűséget tételez, mégpedig úgy, hogy attól nem idegen a Hojč által elvárt „egyenértékűség”.⁶⁵

A *Hunnia* haszonelvű szakaszában, amikor Széchenyi a „nem magyar ajkúakhoz” fordul, megváltoztatja az érvelés irányát, de mindvégig ebben a fogalmi körben marad. Mivel az emberiségnek minden „nemzetiség” sajátos önértéke – érvel –, ezért önzőek lennének a „más nemzetiek”, ha ellenállnának a magyar nyelv ügyének. Hiszen az ő – „nemzetiségi” értelemben vett – „elolvadásuk, megsemmisülésük lehetetlen”, ellenben a magyar nemzet rokonságában veszélyeztetett. Ezért *Hunnia* határai között – itt üzenet értéke van annak, hogy nem a Magyarország vagy a „sollen wir...”-ben értelmezett Ungarn szavakat használja – a „magyarság mellett vívni erény, ellene hatni [...] vétek”.⁶⁶ E világtörténeti nézőpontú szolidaritás mellett a magyar alkotmányos szabadságot kínálja fel közös értéként „honunk nem magyar lakosinak”. A „külön nemzetiek” között tehát az azonos érdek és a közös politikai keret, az „állam érdeke” valamilyen közösséget teremt, mindamellett, hogy ki-kik az „eredetiségeit” kiképezheti, „gyámola” lehet „önnemzetének”. A szóhasználat, ha nem is következetes, de tendenciózus, az idézetek mellett Széchenyi további helyeken is a „más nemzetek”, „Magyarország egyéb nemzetségi”, „hazánk nem magyar nemzetiségi” stb. konstrukciókat használja.⁶⁷ Hojčnál ott vannak ugyanezek a gondolatok, amikor a közösséget a magasrendű magyarországi patriotizmusban és a saját „nemzeti” identitás kiteljesítésében, a közös múlt és értékek tisztelésében s egyfajta világpolgári attitűdben fejezi ki (4–5. levél). Még a két nyelvhasználatra vonatkozó javaslat is egybecseng: mindkét műben külön van választva a magánember és a közéleti ember nyelvhasználatára. A *Sollen wir...* szerzője sem ellenzi például (kontrolláltan és pontosan behatároltan) a „hivatalos nyelv” megtanulását. Azok esetében tartja indokoltnak és érthetőnek (természetesnek), akik az államélet „egészének hasznos tagjai akarnak lenni”, hivatalt vállalnak és az azzal járó előnyöket keresik. Vagyis a hungarus-hagyománynak, logikának az az eleme mindkét műben fontos funkciót kap, amely szerint a haza (Ungern – Hunnia/ Magyarország) olyan közös keret, amely valamiképpen az identitás közösségi alakításában is domináns szerepet kaphat. Hojčnál történetileg kialakult keret, megélt-elfogadott „hon”, az „állam-élet” egésze, Széchenyinélt történetileg meghatározott keret, de ezáltal értékeket (alkotmányos szabadság) hordozó és biztosító „közös haza”: vagyis az országhoz (mondhatni modern szóval: az államhoz) kötődő értéktartalom. Mindkét gondolkodásban az „egy hivatalos nyelv” elve – ami Széchenyinélt lényeg és szükségszerűség, s csak a magyar lehet; az Hojčnál tudomásul vett szervezeti racionalitás, s ám legyen

65 Hunnia-K 56–57.; Széchenyi, 1860. 56–57.; Hojč, 1833. 60–71.; Gyivicsán, 2003b. 87–88.; Gergely, 1972. 75–82.; Gergely, 1987. 127–129.

66 Széchenyi, 1860. 103. (vö. Hunnia-K 109.)

67 Széchenyi, 1860. 98–128.

a magyar... – összekapcsolódik a „saját nyelvek”, anyanyelvek és az azokra épülő kultúrák sokszínűségének elfogadásával – ez Széchenyiné megengedő gesztus, Hojčnál a saját identitás kulcseleme.⁶⁸

Ezek a közös elemek lehetővé teszik az „egyenértékűség” beszédmódját, de mégis, a következő logikai lépésekben már alapvető különbségek mutatathatók ki a felfogásukban. Kezdve azzal, hogy milyen összefüggésben kell értelmezni a „hivatalos nyelvet”. Hojčnál a hivatalos nyelv csak az államélet szűk körére lehet érvényes, hiszen nincsen (nem lehetséges) „honni nyelv”, mert a nyelv „nemzeti” közösséget tételez (és viszont). „Ungern”-ben pedig több „nemzet” él. A „nemzetiség” elvének logikája szerint pedig minden „nemzet” csak sajátos kultúrájában teljesebbé válhat, s lehet az emberiség dísze. Az ő érvelésében az „Ungern” határai közti „nemzetekre” ez a kulturális önértékű kiteljesedés vonatkozik, hiszen a tudomány, művészet, gondolkodásmód az anyanyelv sajátosságaihoz kapcsolódik („Die Wissenschaft, die Kunst, ja die sogenannte Sinnesart, die Du in den Ton Tönen der Muttersprache gebildet hast”). Ez a fejtegetés – amit az egyik elemzője a multikulturális társadalom fogalmával jellemzett – nem volt idegen a hungarus-érvelés nacionalizált változataitól.⁶⁹ Érdekes módon Rummy Károly György, amikor – Miskolczy Ambrus szavaival élve – „magyarította a hungarus-tudatot”, akkor azzal utasította el a „honi nyelv” lehetőségét, hogy abban a honban, ahol „sok nép lakik”, csak többféle „honi nyelv” lehet. A tételmondata: „A magyar tehát nem honi nyelv.” Tegyük rögtön hozzá: ő Hojč-csal ellentétben (ugyanebben az érvelésében) csak „egy magyarországi nemzetet (natio Hungaria)” tételezett, amely nyomán, miután a magyar nyelv „országnyelvvé felemeltetett, akkor ezt nemzeti nyelvnek lehet mondani”. Vagyis ebben az államnemzeti hungarus-változatban a „nemzeti nyelv” (a Hojč-étől lényegileg eltérő fogalma) magasabb rendű fogalom lett, mint a „honi nyelv”, és kizárólagosan csak a „magyar” lehetett.⁷⁰ Széchenyi a fentebbiek értelmében egyik érvelést sem viheti végig következetesen, s jellemző módon már művének első oldalán használja a „honi nyelv” fogalmát: „Ugyanis kétséget nem szenved »Még szaporábban vetkeztetne minket a gyorsabb élet s elevenebb mozgás minden nemzetiségünkbul, sajátságunkbul ki, mint a mai – hála az Egeknek, többé nem hervadozó –, de mintegy halálos betegség után csak most lábadozó lét – ha nem lenne legnagyobb kincsünk, honi nyelvünk közvetlen a törvény oltalma alatt«.”⁷¹ Máshol „a szépnemtől nem értett honi (!) nyelv”-ről beszél, s tulajdonképpen ugyanúgy érti, mint a műben többször szereplő „honi alkotmány”, „honi szabadság” kifejezéseket. Ez a Széchenyire jellemző természetes fogalomhasználat világossá teszi, hogy a hivatalos nyelv nemcsak szűken

68 Hojč az „Ungern” kifejezést az országra („in Ungern”), és az ország honlakosainak egészére az itt élő „nemzetek” összességére (értsd: „Ungern-országiak”) használja. Hojč, 1833. 4, 21, 82–87.; Széchenyi, 1860. 52, 122.; Spira, 1992. 153–161.

69 Hojč, 1833. 16–17. Gyivicsán 2003b., 88.,

70 Miskolczy, 2012. 192–193.

71 Széchenyi, 1860. 1–2. (Vö. Hunnia-K 1.)

az államéletre kell hogy szorítkozzék, hanem valamiképpen a haza egészéhez is kell hogy kapcsolódjon. Mint hivatalos nyelv legalább olyan mértékben, amilyen helyet a latin betöltött, de, tegyük hozzá, Széchenyi logikája szerint ebben az országban ez kell hogy legyen a tudományos közélet (lásd az akadémiahoz kötődő feltételeket), az országos művelődés stb. nyelve. Innen nézve látszik, hogy nála sokkal korlátozottabb a magánkörben természetesen elfogadható, de ezek szerint a közös „honi” kultúrával nem érintkező, saját, „nem magyar ajkú” nyelvek létjogosultsága.⁷²

A különbségek lényege abban ragadható meg, hogy a két érvelés mögött más-más közösségi fedezet (és cél) ragadható meg – és más jövőkép. Széchenyi ebben a művében is távlatos magyarosodással számol, ami mintegy automatikusan fog bekövetkezni az idő, a szokások nemesítése, az alkotmányreform s a magyar civilizáció, kultúra vonzása által. Hojč számára pedig a szláv kölcsönösség ad önmegegyesítést, de kizárt mindenféle magyarosodás. Az aszimmetria megmutatkozik a minősítésekben és a felhevültebb, polemikus érvekben is. Hojč például a magyar hódításelmélet cáfolata közben „fejlettebb szlávokra” s „barbár magyarokra” utal, máshol a „sporsty” („ostoba”) szó alapjelentését a magyarokra vonatkoztatja.⁷³

A megértő olvasásmódnak mindenképpen vannak határai, ha a közösségépítés a cél. Széchenyi is – mint ahogyan a nyelvharca a dekódolást általában szabályozza – az indulatosság következményeit idézi föl konkrétan a mű kapcsán. Az ő megértőbb olvasata mindössze abból az alaphelyzetből következik, hogy ő szintúgy a magyarosítás hibáit állítja a középpontba, mint Hojč. Ez a kettősség nagyon érdekesen mutatkozik meg Széchenyi végső érveiben. Az első példaanyag (a) a végső indulatos válaszelemekkel függ össze, amíg a második (b) a megértő racionalitás végső konzekvenciáival.

(a) Széchenyi olykor kifogy az érvekből a „külön nemzetiekhez” szólva, s érzékelve az esetleges ellenállásukból eredő veszélyt, „felhevült vérrel” fenyegetően lép fel. Deák Ágnes igazolta, hogy Széchenyi ilyenkor úgy elragadtatja magát, hogy a *Hunniát* 1857-ben sajtó alá rendező munkatársai hosszabb törlésre „kényszerülnek”.⁷⁴ Tasner Antal és Török János a nemzetiségpolitikai részekben nem sokat módosított az alapszövegben, de a fenyegető részek élet rendre visszafogta. Egy példa a „végső” évrre:

„Ha azonban az eddig felhozott okok, bár mily győzők legyenek is azok, se döntenék el a kérdést a magyar nyelv választása iránt [...] Mert velem együtt még igen számos van, ki minden életkellemről és magáról az életéről is kész

72 Egyik jegyzetében a „honi” nyelv kapcsán indulatosan tört ki: „Idegen nyelvet ismerni nem kötelesség. De honit nem tudni gyalázat” – valószínűleg ez a nemzetietlen magyaroknak szóló üzenet volt. MTAK Kt, SZGY. K/261/4/121. Varga, 1982. 37–38. vö. Spira, 2005. 67–91. Gergely, 1987. 101–110.; Oplatka, 2005. 308–322.

73 Példaként: Hojč, 1833. 10, 26–33, 37–48, 57.; Ezekre teszi a fő hangsúlyt: Szekfű, 1926. 139.

74 Deák, 2011. 149. Az általa idézett szöveg helye: Hunnia-M 110.; vö. Széchenyi, 1860. 109.; és Hunnia-K 116.

lesz inkább lemondani, mintsem anyanyelvünk mostoha sorsát, alacsony állását ezentúl is békével tűrni, és kar- s kardnyugva nézni, [...] Nem – ezt életünkben soha többé emberi hatalom elidegeníteni tőlünk nem fogja. [és a munkatársak által áthúzott jelöletlenül kihagyott végső fordulat:] és ha felfegyverzett erő buta vakságában hóhér pallossal akarná kivégezni azt, még akkor se szűnnék meg – sőt még gazdagabb virágokra fejtené azt, nemzetünkért édes kinnal ontott vérünk.”⁷⁵

(b) A *Hunnia*-kéziratában (a másolatba és a kiadott kötetbe sem belekerülő végén) Széchenyi két fő elvet határoz meg, amelyet a „nemzetnek” (itt a politikai közösséget érti alatta) követnie kell: egyrészt a „legkisebb erőszakkal nem [szabad] élni a nyelvünk s nemzetiségünk kiképzésében és terjesztésében”, másrészt pedig nem szabad ez ügyben „soha legkisebb erőszakot sem szenvedni [...]”. A kettős feladatot utóbb így formulázza: „S ezért legsürgetőbb tennivalónk Törvényt hozni, mely más honunkban lakó nemzetségek jogait biztosítja – és törvényt szerezni hozni, mely viszont mi jogainkat biztosítja nyelvünk és nemzetiségünk ügyében.” Egy későbbi megfogalmazása még egyértelműbbé teszi, hogy a különmemű „nemzeti identitásokat” védő törvény gondolata („a nemzetségeknek teljes jogokban iktatása”) fogant meg benne: „és ezen ok is elegendő volna Magyarország nem magyar lakosainak biztos voltát, bátor létét erősb kezesség azaz törvény alá iktatni”.⁷⁶

Széchenyi érvelésében tehát igen messzire vezet az „egyenértékűség” elve, és a kapcsolódó fogalmak rendszerszerű használata. Viszont amikor a hont alapító (annak jellegét meghatározó) és jogot bíró közösség nevében érvel, akkor belehelyezkedhet a „felsőbbtség” (olykor agresszív) hatalmi pozíciójába. Ennek döntően az az oka, hogy Széchenyi az adott haszonelvű, minden érdekeltet meggyőzni kívánó argumentációja miatt szakaszonként más-más kommunikációs helyzetbe lép. Nemzetképviselési pozíciói rendre változnak aszerint, hogy a beszédhelyzetben éppen használt-megélt nemzetfogalomnak melyik „nemzet” adja a közösségfedezetét. Következetes fogalmi elhatárolásra így nem kerül sor (hiszen nem is kerülhet). Hojč röpiratában ezzel szemben következetesen el van választva a „nemzet” az államtól, politikumtól, jogközségtől, és nyelvi-kulturális (stb.) összefüggésmezőben értelmeződik. Ő többes számban érti például a „die Nationen Ungerns” („Magyarország nemzetei”) kifejezést (máshol: „alle die verschieden Nationen Ungerns”, „minden külön nemzetei Magyarországnak”), vagy így fogalmaz: „jede Nation eine besondere Sprache hat” („minden egyes nemzetnek saját nyelve van”). Hojč erre az alapra építi fel a közös haza hungarus-fogalmát, a nemzetek fölötti (ilyen értelemben semleges, a népeket összefogó) „Ungern” közösséget. Viszont ott, ahol a felfogása másnemű evidenciákkal ütközik, történeti

75 További példák is: *Hunnia*-K 105, 112–113.; *Hunnia*-M 98–99, 106–107.; Széchenyi, 1860. 97–98, 106.

76 *Hunnia*-K 229–241, idézve: 229–230, 232, 239.

képződményekkel, ott szükségszerűen érzéketlen. Ha következetesen nézzük a dolgot, Hojč megszünteti fogalmi értelemben „Magyarországot”, s helyébe állítja a magyaroktól elválasztott, sajátos „Ungarn-t” (egy jól felépített, de ideologikus és egyoldalú nyelvtörténeti gondolatsorra építve).⁷⁷ Széchenyi itt vele szemben a legélesebben elutasító: hiszen a magyar felfogás szerint az eleve adottságnak tekintendő (s a „magyarság” helyzeti előnyét jelenti a térségben), hogy az „ország” területi, közigazgatási értelmében, s mint haza, s mint a rendi dualizmus egyik, a királlyal egyenrangú tényezője (rendi nemzet) jellegét, történelmét, intézményeit stb. tekintve magyar (illetve a magyaroké). Azaz a „magyar nemzet” tág határai történetileg meg vannak jelölve, léteznek s elvitathatatlanok. Széchenyi ilyen értelemben értekezik „a magyar nemzet” alkotmányáról és szabadságáról. Minden bizonnyal az általa felvilágosított hungarus-tudattal összefüggő „állampolgári érdekközösségen” túllépő fogalomról van itt szó: egy történeti okokból magyar jellegű és a közéletet tekintve magyar nyelvű jogközösségről, amibe beletartoznak a közügyekbe való belépésük által a minimum kétnyelvű „nem magyar honlakosok” is.

Szontagh Gusztáv definíciója és a Ján Čaplovič-csal vívott sajtópolémiaja

„Ez idő óta családom mindig így is írta magát [nem Sontagnak németesen, hanem Szontaghnak], s nem csak én magyaromániából, mint azt nekem Csaplovics és pánszláv társai szememre lobbanták” – idézte fel a tudós filozófus egykori vitáját 1849 után született visszaemlékezésében. A szövegösszefüggés, amelyben eszébe ötlött az egykori ellentét, származásának és közösségi identitásának taglalása volt. A szász eredetű, német anyanyelvű családba született és szlovák környezetben élő (a család lakhelyei: Igló, Dobsina, Csetnek, Rozsnyó) Szontagh magyar nemesként – amint erre emlékezik – „érzületénél” és neveltetésénél fogva gyermekkorától magyar volt. Identitásválasztását így értékelte később: „magyarnak mindig azt tartottam, ki e haza határain belül magát érzületre, nyelvre nézve a nemzettel azonosítja, annak érdekeit jogait és kötelességeit magáénak vallván és teljesítvén, nekem mind egyenjogú magyar polgár volt, származott egyébiránt magyar, tót, oláh vagy német vérből”.⁷⁸ Szontagh önmeghatározását olvasva érthető, hogy miért ilyen éles ellentéteket hordozó fogalmakkal – pánszláv, magyaromán – idézte fel vitáját. Egykorán, 1841-ben is ezzel – az egyébként leegyszerűsítő – ellenségekpre épülő dichotómiával illették egymást Ján Čaplovič-csal, éppen azért, mert a „nyelv-harc” egyik neurálgikus pontját jelentette a felföldi nemesség identitásválasz-

77 Hojč, 1833. 5. 16, 28–33.; Gyivicsán, 2003b. 88.; Kovács, 1977. 186.; Arató, 1983. 187.; kritikusan erről: Miskolczy Gy., 1927. 168.

78 MTAK Kt. Szontagh, Emlékezések. 3–5.; Csorba, 1994. 263–264.

tása. Ellentétük nem véletlenül lett igazi sajtóbeli adok-kapok éles személyeskedő kitételekkel.

Szontagh és Čaplovič már ismert szereplője volt a honi közéletnek, amikor a „nyelvharc” egyik vitahelyzete egymásnak feszítette őket. Sőt a nemzet-nyelv kérdéseiben is mindketten pozicionáltak magukat korábban. Az egykori kapitány, magyar akadémikus a korszak elismert kritikusa volt, aki többször állást foglalt a nyelvpolitikai vitákban, és első irodalmi művét is – *Egy scaena Bábelüinkből* sokatmondó című drámáját – a magyarosodás programjának szolgálatába állította. Témám szempontjából nem érdektelen ez a kis jelenetsor, amelyik két fiatalnak a „magyarságához” való mély és elkötelezett (de félreinformáltságuk miatt kölcsönösen nem tudott) ragaszkodását állítja mintának. Hiszen Szontagh önéletírásának olvasójában – alapforrása ez a dokumentum mindegyik róla szóló érdemi munkának – ott munkál a kétely, hogy vajon nem a múlt mitologikus áthangolása ragadható-e meg abban a mozzanatban, hogy Szontagh a teljes élettörténetét lényegében az identitásválasztás összefüggésébe helyezi. Vagyis a vezérnarratívája az életútjának a „megmagyarosodása”, amely kezdetben külső (apai) stratégiaként jelenik meg, majd vállalt életvezetésként, utána reflexív választásként és végül az identitás legalapvetőbb alakzataként. Különösen ott kap komoly élettörténeti funkciót, ahol Szontagh hosszú elemzésben azt a döntését indokolja, hogy „magyar írónak” képezte magát, ráébredve arra, hogy „magyarként” csak ez a nyelv lehet az adekvát választás. Ezt a döntését így mutatta be utólag: „Író szándékoztam lenni és magyar létemre német író lennék? Mily anomália!”⁷⁹

Azonban az *Egy scaena Bábelüinkből* 1828-as publikálása világossá teszi, hogy az írói pályára lépő fiatalember – aki mellesleg még hosszú ideig (1837-ig) a katonaság kötelékéhez tartozik – igen erősen, magas érzelmi hőfokon kötelezte el magát „a magyar nyelvűség és kultúra” mellett. Pelsőczy Miklós kiszólásai és értéktételei nyilván itt a drámaíró Szontagh véleményeként értelmezhetőek, bár a jelenetsort (kezdetlegessége okán) szívesen olvasnám úgy, hogy a két főhős ironikusan tekint a „magyarságához” való érzelmileg túlfűtött („valódi magyar szív”) viszonyára. Ilyen felhang azonban nem tapintható ki, s így feltételezhetjük, hogy az ifjú, külföldről hazatért magyar nemes kritikája a „nyelvi zűrzavarról”, a nemzet nyelvétől való „elpártolásról”, annak tudatos „eltiltásáról”, az „elaljasodott latin nyelvről”, a „külföld majmolásáról” egyben Szontagh (1828-as) ítélete is. A darabban a Pelsőczy-rezonőr által kimondott tételmondatok pedig tökéletes összhangban állnak a sokkal későbbi élettörténeti elbeszéléssel. „A nemzetek szelleme [...] egyedül azon nyelv által mivelődhetik ki, mely tulajdon gondolkozása s érzése szerint magából eredt. [...] a világ sorába lépés feltétele] mióta literatúrájokat anyai nyelven mivelni kezdték” – hangoztatja a főhős, és dönt ennek szellemében a „nyelvválasztó” író is. A másik tételmondat pedig a második *Propylaeum* alapérvét idézi: „Eleink titeket polgári alkotmányoknak tagjaiva

79 MTAK Kt. Szontagh, Emlékezések. 3–5, 14–15, 23, 178–208. idézve: 181.

tettek, önmagukkal egyenlő jussal és haszonnal; de – jól értsd meg! Azon magában eredő feltétel alatt, hogy ti idővel velők nyelvben, erkölcsben és szokásban egy nemzetté váljatok. Aki ezen néma megegyezés ellen cselekszik, hitszegő a nemzet előtt.”⁸⁰ Itt a vitahelyzet sem érdektelen, mert Pelsöczy ezt a kijelentését a „tótul provedáló” Vimazal Jónással szegezte szembe. Ennek az érvek ebben a beszédhelyzetben van funkciója, mint ahogyan a Čaplovič-csal vívott vitában és az ehhez kötődő definíciós kísérletben is ilyen funkcióban jelenik meg. Szontagh Gusztáv tehát igen korán kialakította és megfogalmazta a magyar nemzettel való azonosulás közösségi programját, amely szerinte szükségszerűen együtt kell hogy járjon a nyelvi-kulturális igazodással. A kritikai pálya részben ennek a programnak a jegyében teljesedett ki, mint ahogy a nyelvpolitikai vitákban is ez a pozíció került keresztútba.⁸¹

Ján Čaplovič, a hungarus-tudatú nemes, aki Bécsben az udvari kancelláriánál volt sokáig állásban, és ismert ügyvéd, költő, történetíró volt, latin, német és magyar nyelvű jogi, földrajzi, néprajzi és statisztikai művek, cikkek szerzője, igen aktív résztvevője volt a magyar nyelvű nyilvánosságnak is. A hungarus-tudattal kapcsolatos összefoglalásokban rendre úgy szerepel, mint akinek „a munkássága a hungarus-koncepció talaján áll”, bár/de – a kötőszót szerzője válogatja – „az ellene irányuló támadások hatására – erősen közeledett a szlovák nemzeti mozgalomhoz”. Vitáinak 1838–1840-es szakaszában már az identitásának szlovák jellegét és elemeit hangsúlyozta inkább, és a magyar-szlovák együttélés híveként lépett fel a „magyarosítás” ellen. Igen érzékletes Mészáros András megfogalmazása: „Csaplovics megkülönböztette a magyar megnevezés politikai és etnikai értelmét, azaz magyar állampolitikai öntudata volt, de az nem hatott nemzeti érzelmeire.” A kijelentésben rejlő kettős üzenet igencsak találó: „megkülönböztette”; és, tehetjük hozzá, ezt a megkülönböztetést meg is „élte”. Nála szervesen összekapcsolja az irodalom az elvek (aminek nem volt igazán embere), a tudomány (amelyben hol úttörőként, hol dilettánsként tűnik elő), a karrier (jogi műveit latinul írta) és a karakter szempontjait. Talán ez utóbbi a legfontosabb jellemzéseiben: kedélyes derű, provokatív érvelések, független „értelmiségi” lét, konzervatív hajlam, önirónia a dilettantizmusáról és „szeszélyességéről”.⁸²

A „tisza” hungarus-pozícióból eredő (korai) fogalommeghatározását szívesen idézi a szakirodalom, mert röviden próbál tiszta képletet teremteni: „Unter dem Wort, »*Ungarn*« begreift man aber alle in Ungarn wohnenden Völker; Slowaken ebenso gut als Walachen, Teutsche ebenso gut, als Vandalen etc. alle sind Ungarn, weil sie in *Ungarn* wohnen. *Magyaren* dagegen sind nur jene, die Haupt-Nation bilden, welche sich selbst *Magyarak* nennen.”⁸³ Vagyis

80 Szontagh, 1828. 65–86. idézve: 72, 75.

81 Csorba, 1994. 265–266.; Mester, 2006. 88–103.

82 Fried, 2002. 66.; Mészáros, 1994. 48.; Miskolczy, 2006. 45–46.

83 Čaplovič, 1820. 410. Az értelmezés könnyítése érdekében némi átalakítással idézi: Csáky, 1982. 80.

1820-ban megjelent művében, amelynek címe utóbb szállóigévé vált (*A Magyar Királyság Európa kicsinyben*), úgy érvelt (ekkor Johann von Csaplovicsként), hogy az „Ungarn szó alatt az Ungarn-ban” (Magyar Királyságban) „lakó összes népeket kell érteni, a szlovákokat éppen úgy mint a románokat, a németeket éppen úgy mint a vandálokat stb.”. Akik ebből következően „mindnyájan Ungarn-ok” (értsd: magyarországiak) „mivel Ungarn-ban (Magyarországon) laknak. A magyarok (»Magyaren«) azonban csak azok, akik a fő nemzetet (»Haupt-Nation«) alkotják, akik magukat magyaroknak nevezik”.⁸⁴ Ez a képlet csak annyiban különbözik a Samuel Hojč-étól, hogy itt a hungarus-patriotizmus még magyarpatriotizmusként van jelen. Čaplovič az 1822-es statisztikájában is megtartja a „fő-nemzet” fogalmát a „politikailag uralkodó törzsökre”, s ismét csak jellemző, hogy Hojč, átvéve az adatokat, a fogalmakat nem használja.⁸⁵ Miskolczy Ambrus Čaplovič 1829-es etnográfiai munkáját azért nevezi a „hungarus-tudat legnagyobb dokumentumának”, mert olyan „alkotmányvédő állapotrajz” jelenik meg benne, amelyben 1790-hez kötve a rendi értelemben vett natio felől értelmezve „egységes nemzetiség”, a „nemzeti jellem” és „nemzeti erkölcs” adják a kulcsfogalmakat. Ebben a művében már a „fő nemzet” fogalma nem jelenik meg, mint ahogy a tárgyalt vitában egy erősen (szlovák irányba) nacionalizálódott hungarus-tudat van jelen a magyarosítás elleni érvek hátterében.⁸⁶

A „nyelvharc” „viharos” időszaka – ahogy a szlovák történetírás nevezi az 1840–1843 közötti intenzív korszakot – és annak közvetlen előzménye (1838-tól) adta a vitájuk keretét. A direkt vitára a késztetést gróf Zay Károly evangélikus főfelügyelővé való kinevezése és az ő magyarosító szándékú protestáns egyházegyesítő törekvése jelentette. Zay a magyar többségű református egyház és a szlovák, német többségű lutheránus egyház unióját készítette elő, s közben erőteljesen fellépett az evangélikus egyházon belüli pánszlávnak tekintett izgatás ellen. Čaplovič Zaynak az ellen a tétele ellen tiltakozott, hogy „a szlovákoknak vagy magyarosodniuk kell, vagy az éjszakkal [értsd: oroszokkal, szlávokkal] összeformniuk”.⁸⁷

Abban a cikkében Čaplovič, amely az aktuális vita elindítója lett, elismerte a magyart mint hivatalos nyelvet, de a szlovák anyanyelv védelme mellett kötelezte el magát. Deklarálta, hogy ő „született magyarországi tót”, s ilyen

84 A mű eredeti címe: *Das Königreich Ungarn ist Europa im Kleinen*. Magyar kivonatban némi leegyszerűsítéssel Csákyt követve idézi Soós István, ő is azzal a nehézséggel küszködve (mint én és más összefüggésben Csáky is), hogy miképpen adható vissza a fogalmak ilyen elkülönítése azon a nyelven, ahol a fogalmak nem így különülnek el. Soós, 2007. 18. A „vandálok” kifejezés alatt egy korábbi (és korabeli) elértelmezést követve Čaplovič is a „vendeket” érti. Híszzen a szlávok közé sorolja és Zala, illetve Vas megye területéhez köti őket. Čaplovič, 1820. 413.

85 Čaplovič pedig ebben a művében igen nagy hangsúlyt tesz a „Haupt-Nation” fogalomra. Az első egysége ez az országleírásának: „1, Die Haupt-Nation machen die Magyaren aus.” („A fő-nemzetet a magyarok képezik.”). Az 1820-as és 1822-es adatra: Miskolczy A., 2006. 4–5. vö. Hojč, 1833. 24–25.

86 Čaplovič koncepcióját változásaiban elemzi: Miskolczy A., 2006. 4–5.

87 Kiss, 2005. 90–101.; Čaplovič, 1841a. 23.

értelemben ez az ő nemzete, bár tiszteli a magyar nemzetet, de a szlovákok – idézte fel Hojč fordulatát: – „mindnyájan egyszerre magyarokká lenni is legjobb akaratjuk mellett sem képesek; s nincs is szükségük rá”. Szontagh leginkább erre a kitételre válaszolt, amikor a „magyarosodás és nemzeti egyesülés” szükségét hangsúlyozta, kimondva, hogy bár ő „tótok között” született, német volt az anyanyelve, de magyarnak vallja magát, mint „a magyar álladalom magyar polgára”. Ez a két önértelmezés feszült össze vitájukban s vezetett egyre élesebb személyeskedő kitételekhez. Čaplovič az „álmagyarok” közé sorolta Szontaghot, azok közé, akik buzgó „magyaromániájukban” a legádázabbul lépnek fel a szlovák nyelv és kultúra ellen. Szontagh viszont az ország és nemzet egységét támadó „pánszlávizmus” apostolának nevezte Čaplovičot, az állam és az Akadémia magyar nyelvűségét – ez a téma is fontos része volt tollharcuknak – tudatosan szétromboló „bábelistának”. Az 1841 januárjában fellobbanó és április–május fordulóján kibontakozó összecsapásuk csak az „ön- és ellenség-” képek kiteljesedéséhez vezetett, nem volt kiegyenlítődség, de még összegzés sem a végén. A vita viszont mindkettőjüket arra készítette, hogy kilépve a személyeskedő sajtópolémiából elemző módon reagáljanak a helyzetre. Čaplovič kiszélesítette a „pszeudomagyarok” elleni támadását és egyértelműen az asszimiláns „szlovákokat” okolta a szlovákokkal szembeni intranzigens fellépés miatt. Szontagh pedig mint filozófus a fogalmak helyes definiálását tekintette saját feladatának, s így született meg még 1841-ben a *Propylaeumok a társasági philosophiához* vonatkozó fejezete.⁸⁸

Természetesen Szontagh Gusztáv második nagy filozófiai összefoglalása mögött sokféle késztetés meghúzódott. Leginkább az motiválta, hogy az első *Propylaeumok* kiegészítését elkészítse, és a „társasági filozófia” felvázolásával teljessé tegye magyar ihletettségű filozófiai rendszerét. Konkrét inspirációt jelentett a műhöz a Széchenyi–Kossuth-vita is – mint fentebb elemeztem –, és Szontagh egyértelműen a kiegyenlítés politikusa, azaz Széchenyi mellett kötelezte el magát, s kötetét konkrét állásfoglalásnak szánta a vitában, vagyis a vita értelmezésében. (Ezt a funkcióját a szöveg azonban nem tölthette be, mert a cenzúra visszatartó „ereje” miatt csak 1843-ban jelenhetett meg.) Viszont ezeknek a szempontoknak egyike sem készítette önmagában a nemzetdefiniációra. Amint Percz László joggal megállapította, a „magyar nemzeti filozófia” első művelői (Szontagh, Hetényi) általában nem törekedtek a „nemzet” meghatározására, mert az számukra a „bölcseleti-társadalmi kérdésfeltevés természetes meghatározója” volt. Azaz nem volt filozófiájuk szempontjából szükséges a definiálása. Ugyanígy rögzíthetjük, hogy a Széchenyi–Kossuth-vita sem jelenthetett direkt késztetést – amint láttuk – Szontaghnak a nemzetkérdés tisztázásához, mert ebben a tekintetben éppen „nagymesterét” kellett ellenpontosztania. Kifejezetten és egyértelműen a „nyelvharcos” vitahelyzet mondatta vele, hogy „e fogalmak tisztába hozatala” a legfontosabb feladat

⁸⁸ Čaplovič, 1840., 1841a–b.; Szontagh, 1841a–c.; Szarka, i. n. 95.; Kiss, 2005. 96–97.; Mészáros, 1994. 67–70.

Magyarországon, mint ahogy művében is többször visszaidéztette olvasóival a „pánszlávizmus elleni polémiját”.⁸⁹

Szontagh fogalomelrendező kísérlete nyilván értelmezhető a „nyelvi asszimilációra való tudatos reflexió kontextusában”. A „német–magyar–szlovák együttélés élménye felől tekintett a jelenségekre, mély problémaérzékenységgel, de a „bábeli állapot” meghaladásának igényével. Nem hagyható tehát figyelmen kívül, hogy Szontagh „nemzet-választó” volt, s így új közössége helyzetével, céljaival erősebben és reflexívebben azonosult, mint az általa ironikusan emlegetett „Árpáddal-jöttek” vagy született magyar nyelvűek. Egyik vitacikkében éppen a filozófia fogalomrendszerével ragadta meg az identitásválasztás lényegét. Azaz azt fejtegette, hogy az csak „lett dolog”, adottság, hogy valaki hová, milyen etnikum tagjaként, mely anyanyelvvél születik. A lényeg, hogy mivé válik, minek tekinti magát, azaz a „tett dolog”, mert az ember „nem kö vagy növény vagy oktan állat”, hogy a körülmények döntsének felette. Emberségének lényege, hogy választ, s „szelleme, lelke, lénye” alapján dől el, hogy „mi, s ki ő”. Ilyen módon – kapcsolódik a filozófiai fejtegetéshez a konkrét önértékelés: – aki „tökéletes magyarrá művelődik; tót marad-e akkor mégis? – intézte a kérdést Čaplovičhoz”.⁹⁰

Szontagh nemzetdefiníciójának másik sajátossága, hogy mégiscsak egy filozófus a szülője. Ezt a pozícióját Čaplovič-csal való ellentétében is öntudatosan vállalta, mert vitapartnerre, aki előszeretettel provokálta a filozófusokat és filozófiai érveléseket (például: a természetjogról egy igen lekicsinylő és leegyszerűsítő gondolatmenettel kezdeményezett egy évvel korábban a *Századunkban* vitát), vele kapcsolatosan is ironizált a „filozófus” státuszán. Szontagh válaszcikkében több tételben rekonstruálta, hogy Čaplovič őt azért támadja (1) mert filozófus; (2) mert magyar filozófiát ír; (3) mert akadémiai filozófus. Azaz a vitában tematizálták, még ha ironikusan (olykor ellenségesen) is, hogy Szontagh a filozófus minőségében szólal meg. Témánk szempontjából nem is a kapcsolódó Szontagh-önkép vagy Čaplovič-ironia érdekes, hanem az, hogy Szontagh a filozófus elméleti és módszertani előfeltevéseivel nyúlt a témához. S nyilván a vita még inkább arra kötelezte, hogy megsértett, az önképe szerinti „filozófusi” minőségében nyilatkozzon meg, azaz koherens rendszert teremtsen, szabatos fogalmakat használjon, és pontos, körültekintő legyen a definíciója. Ezek a késztetések vezették az ismert és a korban sokat idézett zárt nemzetkonstrukciójához. Itt csak röviden foglalom össze a gondolatmenet lényegét.⁹¹

„Nemzet azon népesség összessége, melly közös független álladalom és haza által összekötve, önálló polgári társasággá alakult, s történetileg (geschichtlich) mint erkölcsi személy saját politikai életet él.” Az első tétel-

89 Szontagh, 1843. 169, 174–180.; Mester, 2006. 118–130.; Perecz, 2008. 99–103.; Csorba, 1994. 266–272.

90 Csorba, 1994. 267.; Szontagh, 1841b. 814.; Mester, 2006. 88–90.

91 Čaplovič, 1841b.; Szontagh, 1841b.

mondat már önmagában is összefogja az állam, jogegyenlőség, politikum és a nemzet organikus (személyes) létformájának sajátosságait. Mintha a kifejtés logikai rendjében tárulkozna fel a lényeg. A nemzet formális földrajzi, politikai keretét a *haza és állam* jeleníti meg, legfőbb összetartó ereje a *polgári societas* közössége, de mindeközben *történetileg létező* (azaz nem csak jelenvaló) *önértékű személyesség*. A gondolatmenet következő láncszemeként hierarchizálja Szontagh a *nemzet és nép* fogalmát. Ez utóbbi alatt a „saját származású és nyelvű népfajokat” (etnikumokat), illetve a jogközösségbe nem tartozó „köznép érti”. A magyarázatból kiderül, hogy az alá- és fölérendelés viszonyát hódítás vagy alávetés teremtette meg, tehát történelmileg kialakult dologról, s így a jelenben adottságról van szó. „A nemzet tehát a haza polgárai egésze a nép pedig annak külön nyelvű és fajú része” – folytatódik a hierarchizáló gondolatmenet, amelynek következtében az újabb tételmondat rögzíti: „egy hazában ennél fogva csak egy nemzet lehet”. Ennek a nemzetnek – fejtegeti Szontagh – természetesen részei a népek, amelyek a nemzet által kapcsolódnak össze, s így a „nemzeti test életének tényezői (factores)”.⁹²

A fogalmi elrendezés azzal a következő tételmonddal válik teljessé, amely szerint a „nemzetiség alapítója azon nép, amely hont szerez és álladalmat alkot”. Így válik „népből nemzetté és népiséget nemzetiséggé emeli”. Ebben a gondolatmenetben a honalapítás és államszervezés a döntő elem, így alakul ki a nemzeti integráció és a nemzet jellege. Ennél fogva „nemzetisége csak a honszerző népnek lehet”, s ebből a fejtegetésből egyenesen következik, „hazánkban csak magyar nemzet létezhetik”. Szontagh finoman fenntartja a magyar népiség és nemzetiség kettős fogalmainak relevanciáját: a köznép szintjén továbbélő létformája maradt a magyar népiségnek, de mindaz, ami a politikai élet egészét, a kiképzett irodalmi nyelvet illeti, az Magyarországon csak magyar nemzeti lehet. Utóbb angol és francia példára hivatkozva emlegeti, hogy a nemzet meghatározása szempontjából legfontosabb összetevő az *álladalom*, de mivel a „nemzetiség gyökere a népiség” (tehetjük hozzá: az államszerző nép népisége), s annak lényege a nyelv, ezért a „nemzeti nyelv fennállása a nemzet és nemzetiség fenállásának szintén mellőzhetetlen feltétele”.⁹³

A gondolatmenet itt záródik körbe, s innentől fogva Szontagh áttér a az alapfogalomból következő cselekvésmóddal ismertetésére: (1) a nemzetiség megalapítása, mely mindennek az alapja; (2) a nyelvnek mint ehhez szükséges eszköznek és „létformának” az irodalmi szintű megteremtése; (3) a nyelv hivatalos nyelvvé, majd iskolai nyelvvé emelése (4), amiből automatikusan következik, hogy társalkodási nyelvvé lesz (5). Mivel ez a szint nem érinti a „köznép világát” és a magánvilágot, ezért ott megmarad és megmaradhat a sokszínűség, de a „felsőbb szinteken” e folyamatnak be kell teljesülni, mivel ez „a haza és nemzet fenállásának kérdése”. A fejtegetés záró gondolataként a polgári közösség szerződéses viszonyára hivatkozik Szontagh. Az alkotmány

⁹² Szontagh, 1843. 163–164.

⁹³ Szontagh, 1843. 164–167.

áldásaiban részesülő „bármely népfaj tagjának” nem lehet e szerződés ellen hatni, vagy azt felbontani, ez a „haza polgárainak” természetes kötelessége.⁹⁴

Egyjelentésűvé teszi meghatározásában Szontagh a „nemzet” és „nemzetiség” fogalmát, pontosan definiálja őket, meghagyja (logikusan) a „nép” kettős vonatkozását, és természetesen használja a „magyar” kettős értelmét: már amennyiben a „magyar” Magyarországon „nemzetiséggé” emelkedett, de „népiség” is lehet. Ez a rendszer nem volt mindig így készen. Pelsőczy Miklósnak – Csorba László által sokat idézett – „nagymonológja” azt mutatja, hogy a „nemzetiség” ilyen egyértelmű meghatározása nem eredendő fogalmi képlete Szontagh nemzetről való gondolkodásának. Így szól a rezonőr-főhős az *Egy scaena Bábelüinkből* című 1828-as darabban: „[...] egy Hazában nem értik egymást a Hazafiak. [...] elmondja ki, hol [...] Zúg mint egy felháborodott tenger Hazánk tájékin a temérdek hazai és külföldi nyelvek és nemzetiségek zűrzavara, új özönvíz gyanánt elakarván temetni ősi szokásainkat, nyelvünket, erkölcsinket, melyekkel együtt még nevünk is elenyészik a világ történeteiben, mint az avarok és Hunnoké, kiktől mi, nem tudom mely gyászos előérzésből magunkat származni véljük. Istenem megvallom! Bábel tornya építésének históriája nemzetem története.” Az idézett részben a kulcsmozzanat most számunkra az, hogy a „nemzetiség” kifejezés ebben a szótárban még nem kötődik kizárólagosan a „nemzethez”. A „hazai és külföldi nemzetiségek zűrzavara” kitétel azt mutatja, hogy itt a kifejezés a nyelvi-etnikai-kulturális közösség identitására vonatkozik, s így nem jelenik meg még különbség a „nemzetiség” és „népiség” fogalmai között.⁹⁵

A párhuzam is kézenfekvő. Egy tipikus hungarusnak tartott szerző, Rumi Károly György 1840-ben ugyanígy határozta meg a nemzet, nemzetiiség, nép, népiség viszonyát, persze gesztusértékűen fenntartotta a „magyarországi” verziót: „Én Magyarországon csak egy nemzetet, t. i. a magyar nemzetet vagy (a kétértelműség eltávoztatása okáért) a magyarországi nemzetet és nemzetiséget, nem pedig többféle nemzetiségeket (úgy mint tót, német, oláh, orosz, szerb vagy rác, zsidó, cigány) ismerek, de ugyan több, Magyarországon lakó népeket és népségeket különféle nyelvekkel. A nemzet és nyelv, nemzetiség és népség pedig nagy különbség [...] Kíváncsinos volna ugyan több tekintetből, hogy Magyarországon is [...] csak egy nép s nyelv létezne (valamint jó, midőn a nemzet csak egy vallással bír), de mivel ez nem úgy van [...], s mivel vétek volna más népeket anyanyelveiktől erőszakkal megfosztani (minden nép ragaszkodik az anyanyelvhez, mint a valláshoz), meg kell elégednünk, hogy Magyarországon valahára a hivatalos és országos nyelv egy élőnyelv, s pedig a magyar nyelv legyen.”⁹⁶

Bár a *Propylaeumok II.* csak 1843-ban látott napvilágot, de Szontagh tovább görgette hamarosan a gondolatmenetét egy újabb „nyelvharcos” do-

⁹⁴ Szontagh, 1843. 167–169.

⁹⁵ Szontagh, 1828. 79–80.; Csorba, 1994. 266.

⁹⁶ Közli: Miskolczy, 2012. 192–193.

kumentum hatására. Az *Athenaeum* 1842-es októberi számaiban Hernádtáji álnéven jelentetett meg egy rövid sorozatot, és ebben újra pontosan rögzítette (és így itt hamarabb közzétette) „definícióját”. Ez a recenzáló tanulmány néhány érdekes adalékkal egészíti ki a filozófiai mű gondolatait. Itt Szontagh az identitás közös elemeire is nagyobb hangsúlyt tesz azért, hogy jelezze, ebből a pozícióból is lehet valaki „magyar”. Szokatlan mindenestre tőle ez az önkép: „Én is lutheránus vagyok, s népfajra tót vagyok, de nem pánszláv.” Elsősorban védekezik az ellen a képtelen vád ellen, hogy a magyarok a „tótok módszeres kiirtására” törnek, s ezért ismét felépíti „nemzet-fogalmát”. A hungarus-mozzanat egy a korábbinál világosabb fogalmazásban jelenik itt meg: „De ha pánszláv uraimék nem tudnák, hogy mit akarunk mi, egyesült magyarok, tótok németek, stb. szóval a magyar nemzet”, s utána következik annak megmutatása, hogy a „nemzetiség” mint lényeg „egységet” követel, amelynek letéteményesei: az alkotmány, törvény és a nemzeti nyelv. Ebben a gondolatmenetben nincsen újdonság, itt is rögzíti a konzekvenciákat: aki a nemzet nyilvános ügyeibe lép, annak „magyarnak kell lennie”, s itt is pontosítja a magyar nyelv szükséges köreit: „irodalmi, diplomatikai, tanítási és társalgási nyelvvé kell válnia”. Azt a felvetést viszont, amely kétségessé teszi a „hon-szerzés” aktusát, erőteljesen elutasítja: „tagadása e hon meghódításának a magyarok által, tagadása magyar álladalomnak, tagadása a hazának”. Vagyis Szontagh értelmezése szerint a „haza” mint olyan elválaszthatatlan a történelemtől, alkotmánytól, „nemzetiségtől” stb. A cikksorozat világossá teszi, hogy ő is úgy veszi az ilyen nézeteket, mint amelyek a magyarok jogát „Magyarországhoz kérdőre vétetik”.⁹⁷

Szontagh nemzetfogalmában a polgári közösséggént értelmezett, azaz kitágított nemesi politikai kommunitas jelenti az alapot, de hozzárendelődik ehhez a képlethez logikus rendben az állam, a népek között történetileg kialakult hierarchia, a nemzetiség mint nemzeti jelleg, és a közélet-társasélet nyelvi egysége. Hosszasan nem is szükséges értelmezni, hiszen a rekonstrukcióban megmutatkozik ennek az elrendezett „képletnek” a rendszeressége, s persze az is, hogy a jellegek hierarchizálása a magyar szupremácia igazolását is magában rejt.

A vitázó filozófus válasza tehát a nemzetértelmezés dilemmáira egy zárt definíció volt, s ezáltal egyértelmű fogalmat társított a különböző identitásokhoz, s azokat hierarchikusan rendezte el. Valójában Szontagh becsületesen és konzekvensen egybefűzte az „államnemzet” magyar változatoként ismert „politikai nemzet” teljes érvkészletét. Varga János azért nevezi ezt a konstrukciót „torz”-nak, mert lecseréli az „etnikum azonosságát feltételező, azt a nyelvazonosságban kifejező nemzetfogalmat”. Szontagh kiindulópontja valóban nem nyelvi-etnikai természetű. Azonban az érvelésben nála is összekapcsolódnak (a másoknál is mindig keveredő) jellegek. Én inkább végiggondolt változatnak nevezném a Szontaghét, a definíció utáni elemzése miatt. Hiszen

⁹⁷ Szontagh, 1842, 338, 340, 347.

a filozófus, miután hierarchizálja a nemzethez kötődő képzeteket, abba az irányba fordul, ami talán a legérdekesebb eleme a nemzettel kapcsolatos gondolkodásának: a társadalmi nyilvánosság felé. Ahogyan a nemzet alapvetően történeti-politikai meghatározottsága közvetlenebb kapcsolatba kerül fejtegetésében a nyelvvel, ott a két elv egymás mellé rendelődik. S a két elem úgy találkozik, hogy Szontagh a „nemzetet” a „nyelvet” magasrendűen használók közösségének tételezi. Azaz a „társalkodás” mint kritérium döntő szerepűvé válik elméletében. A *Propylaeumok II.* definíciós kísérlete és magyarázata így összhangba kerül Szontaghnak azzal a pályája egészen megragadható törekvésével – ahogyan Mester Béla több példával alátámasztja –, hogy a nemzet-hez való tartozását egy kommunikációs közösséghez való tartozásként élje meg, s magát a nemzetet is innen értelmezze.⁹⁸ Ez a kommunikációs tér nem a köznyelv világa, hanem a politikum és a magas kultúra, a „társalgás” szintje. Ilyen értelemben a szontaghi nyelvterjesztő program nem feltétlenül asszimilációs program, hanem éppen azon feltételek biztosítása, amely által a honlajosok összessége (egyéni úton, jogkiterjesztéssel) beemelkedhet ebbe a „kommunikációs közösségbe”. Távlatosan azonban ő is (általános értelemben vett) magyarosodással számol, arra számít.

Az elemzések mutatták meg a különbségeket és hasonlóságokat Széchenyi és Szontagh aktuális vitahelyzetekhez kötődő válaszkoncepciói között. Szontagh az alárendelő szerkezetet követi, Széchenyi éppen más úton jár, az alárendelő érvelésmód helyett a mellérendelés művének meghatározó alakzata. A nemzeti veszélyeztetettség tudata mindkettőjük koncepcióját erőteljesen befolyásolja, annak távlatos dimenziói ugyanúgy jelennek meg a két érvelésben. A jelenlegi veszélyt viszont Széchenyi a hibás aktivitásban, míg Szontagh a passzivitásban jelöli meg. Széchenyi nem beszél a nemzetről egységes nyelven, fenntartja és felmutatja a fogalom körüli polisziemiát, ezzel szemben Szontagh pontos és zárt, definitív jellegű képlet megalkotására törekszik. Az viszont mind a két vitahelyzet alapján egyértelműen megragadható, hogy a „magyar” szó a 19. század első harmadára éppúgy, mint a „magyar nemzet” kifejezés (vagy akár éppen a „nemzet” önmagában, vagy a sokkal fiatalabb „nemzetiség” fogalom) szemantikailag súlyosan túlterhelt lett. Egyrészt a diakronikus nyomás miatt, ami a fogalmak jelentésmezőjét (aktuális jelentéstartományát) a múltból jövően áthangolhatta, másrészt pedig az egymást keresztező (de mégis az adott fogalmisághoz ragaszkodó) politikai-közösségi érvelések tendenciózus küzdelme okán. Talán majd egy szélesebb perspektívájú fogalomtörténeti kísérlet (nagy adatbázisra építve) mélyebben is megmutathatja az átrendeződés irányát, jellegét és lefolyását.⁹⁹

⁹⁸ Mester, 2005. 140–146.

⁹⁹ Természetesen nem lebecsülve a már meglévő eredményeket, amelyek elsősorban Szűcs Jenő kutatásait és problémafelvetéseit végiggondolva indultak el a fogalomtörténet-írás irányába. Szűcs, 1984.; Gyáni, 2003. 48. Koselleck 2003. 121–147. és 2009. 5–15., Legújabban a felvetés szintjén: Veliky, 2011. 52–62. és Szarka, 2014. 156–192. A politikai polisziemiákhoz: Dieck-

Irodalom

Kiadatlan források

MNL OL: Magyar nemzeti Levéltár Országos Levéltára (Bp.)
MNL OL Mikrofilmtár. X 1966 Ifj. Wesselényi Miklós iratai. 5495. tk. Napló.

MTAK Kt: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár Kézirattára (Bp.)
SZGY: Széchenyi Gyűjtemény
Hunnia-K (a hivatkozásokban) – MTAK Kt SZGY K 261/2. ff. 1–241. „Széchenyi Stádium” – Széchenyi István *Hunnia* című művének kézírata.
MTAK Kt SzGY K 261/4. „Reformatioi Moslék”
MTAK Kt Történelem 2r.255. Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből* [másolat].

OSZK Kt: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattár (Bp.)
Hunnia-M (a hivatkozásokban) – OSZK Kt. Fol. Hung. 1002. „Széchenyi István: Hunnia. Másolat, javításokkal” 1–244.

Kiadott források és szakirodalom

Ábrahám
2007 Ábrahám Barna: Történelmi csomópontok és folyamatok értelmezése 1100 év kölcsönhatásában. In: *Hungaro-szlovakológia*. Szerk.: Illés Pál Attila. (Esztergomi Forrásközpont Sorozat III.) Bp., Szent István Társulat, 2007. 63–140.

Ajkay
2005 Ajkay Alinka: „... int az üdő, hogy emlékeznénk meg, hogy magyarok vagyunk.” (Az 1807-es országgyűlés nyelvi vitái és a követutasítások). *Irodalomtörténeti Közlemények*, 109. (2005) 4–6.: 527–533.

Arató
1960 Arató Endre: *A nemzetiségi kérdés története Magyarországon 1790–1848*. I–II. Bp., 1960.
1983 Arató Endre: *A magyarországi nemzetiségek nemzeti ideológiája*. Bp., 1983.

Bárány
1968 Barany, George: *Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungarian Nationalism, 1791–1841*. Princeton, New Jersey, 1968.
1993 Bárány György: Széchenyi István nacionalizmusa. In: *Európa vonzásában. Emlékkönyv Kosáry Domokos 80. születésnapjára*. Szerk.: Glatz Ferenc Bp., 1993. 139–154.

Csáky
1982a Csáky, Moritz: Die Hungarus-Konzeption. Eine „realpolitische” Alternative zur magyarischen Nationalstaatsidee? In: *Ungarn und Österreich unter Maria Theresia und Joseph II.* Hrsg.: Drabek, Anna M. – Plaschka, Richard G. – Wandruszka, Adam Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1982, 71–89.

mann, 2000. 28–52. A vizsgált kérdéshez alapvető támpontokat nyújt éppen a vizsgálatokat inspirálva: Péter, 1998. 138–147.

1982b Csáky, Moritz: „Hungarus” oder „Magyar”. Zwei varianten des ungarischen Nationalbewusstsein zu Beginn des 19. Jahrhunderts. In: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominante, Sectio Historica, Tomus XXII*. Bp., 1982. 71–83.

Čaplovič [Csaplovics]

1820 Csaplovics, Johann von: Das Königreich Ungarn ist Europa im Kleinen. I–III. *Erneuerte vaterländische Blätter für den österreichische Kaiserstaat*, (1820) 103.: 409–410.; 104.: 411–414.; 105.: 415–418.

1840 Csaplovics János: A magyar tudós társaságról. I–V. *Századunk*, 1840. 3. (1840) 80.: 633–637.; 82.: 653–656; 84.: 668–670.; 85.: 677–680.; 86.: 684–685.

1841a Csaplovics János: A hazánkban tótosodás ügyében. *Századunk*, 4. (1841) 3.: 22–24.

1841b Csaplovics János: Válasz Szontagh Gusztávnak. *Századunk*, 4. (1841) 26.: 204–207.

Csorba

1994 Csorba László: A szenvedelmes filozófus és a politikai nemzet. Szontagh Gusztáv útja a közélet liberalizmus táborába. In: *Nemzeti és társadalmi átalakulás a XIX. században Magyarországon. Tanulmányok Szabad György 70. születésnapjára*. Szerk.: Orosz István Bp., 1994. 263–276.

1998 Csorba László: A középutas liberalizmus és az ellenzéki alternatíva. Szontagh Gusztáv politikai publicisztikája az 1840-es években. In: *Az Ellenzéki Nyilatkozat és a kortársak. Tudományos emlékülés*. Zalaegerszeg, 1997. június 7. Szerk.: Molnár András. Zalaegerszeg, 1998. 35–48.

Deák – Velkey

2011 Deák Ágnes – Velkey Ferenc: Széchenyi Hunniája. In: *A szabadság felelőssége. Írások a 65 éves Dénes Iván Zoltán tiszteletére*. Szerk.: Pénzes Ferenc – Rácz Sándor – Tóth-Matolcsi László. Debrecen, 2011. 135–139.

Deák

2004 Deák Ágnes: Széchenyi István és a magyarországi közvélemény az 1850-es években. In: *Széchenyi Magyarországa és Európa*. Szerk.: Pelyach István. Bp., 2004. 187–198.

2011 Deák Ágnes: „Austriának semmi joga hozzánk”. Széchenyi Hunniája. In: *A szabadság felelőssége...* 140–149.

Debreczeni

2009 Debreczeni Attila: *Tudós hazafiak és érzékeny emberek. Integráció és elkülönülés a XVIII. század végének magyar irodalmában*. Bp., 2009.

Dékány

1929 Dékány Andor: Szontagh Gusztáv (Bevezetés). In: *Szontagh Gusztáv irodalmi bírálatai*. Bev. és kiad.: Dékány Andor. Bp., 1929. 3–38.

Dénes Iván Zoltán

2008 Dénes Iván Zoltán: Liberális nacionalista modernizációs programok és identitásminták. In: *Liberalizmus és nemzettudat. Dialógus Szabó Miklós gondolataival*. Szerk.: Dénes Iván Zoltán. Bp., 2008. 183–222.

Demmel

2011 Demmel József: A szlovák nemzet születése. Ludovít Štúr és a szlovák társadalom a 19. századi Magyarországon. Kalligram, Pozsony, 2011.

Dieckmann

2000 Dieckmann, Walther: A politikai szavak tartalma. In: *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Szerk.: Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt. Bp., Universitas, 2000. 28–52.

Fényes

1842–43 Fényes, Elek: *Magyarország statistikája I–III*. Pest, 1842–43.

Fenyő

1990. Fenyő István: *Valóságábrázolás és eszményítés. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1830–1842*. Bp., 1990.

Fried

1991 Fried István: Széchenyi István és a nemzetiségi kérdés. *Tiszatáj*, 45. (1991) 9.: 49–66.

2002 Fried István: A hungarus tudat kérdőjelei. In: *Uő: A közép-európai szövegüniverzum*. Bp., Lucidus, 2002. 47–68.

Fülöp

2005 Fülöp Tamás: A „nemzetvétség” percepciójától a „nemzeti fiatalság” kinyilatkoztatásáig. A magyar nemzet életkorának meghatározása és funkciója Gróf Széchenyi István történetiszemléletében. In: *Történeti Tanulmányok XIII.* (Acta Universitatis Debreceniensis Series Historica LVII.) Szerk.: Velkey Ferenc. Debrecen, 2005. 51–71.

Gergely

1972 Gergely András: *Széchenyi eszmerendszerének kialakulása*. Bp., 1972.

1987 Gergely András: A nemzeti és nemzetiségi érdekegyesítés formálódása. In: *Uő: Egy nemzetet az emberiségnek. Tanulmányok a magyar reformkorról és 1848-ról*. Bp., 1987. 127–128.

2006 Gergely András: *Széchenyi István (1791–1860)*. Pozsony: Kalligram. 2006.

Gyáni

2003 Gyáni Gábor: A történetírás fogalmi alapjairól. In: *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Szerk.: Bódy Zsombor – Ö. Kovács József. Bp., 2010

Gyáni Gábor: A tér nemzetiesítése: elsajátítás és kisajátítás. *Helikon* 61 (2010) 1–2.: 239–257.

Gyivicsán

2003a Gyivicsán Anna: Miért éppen „Domoljub Horvatović”? (Egy írói álnév társadalomrajza.) In: *Uő: A nemzetiségi lét és kultúra dimenziói. II.* Békéscsaba, 2003. 191–202.

2003b Gyivicsán, Anna: Gedanke einer multikulturellen Gesellschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Slowakische-kroatische Zusammenhänge eines politischen Pamphlets. *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 48. (2003) 1–3: 81–90.

Gyurgyák

2007 Gyurgyák János: *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története*. Bp., Osiris, 2007.

Hetényi

1851 Hetényi János: Gróf Széchenyi István mint nemzeti nagy nevű bölcselőnk’ jellemzése. [Elhangzott: Akadémiai Kis gyűlés, 1850. szeptember 4.] *Magyar Akadémiai Értesítő 1850-ről*. Az Academia rendeletéből kiadta: Toldy Ferencz. Pest, 1851. 135–144.

Hojč

1833 [Hojč, Samuel:] *Sollen wir Magyaren werden? Fünf Briefe geschrieben aus Pesth an einen Freund an der Theis von Domoljub Horvatović. Kralstadt, Johann N. Prettnner. 1833.*

Käfer

2007 Käfer István: Interetnikus összefüggések. In: *Hungaro-szlovakológia. ... 7–41.*

Károlyi

1921 Károlyi Árpád: Történeti bevezetés. In: *Gr. Széchenyi István döblingi irodalmi hagyatéka. 1. Gróf Széchenyi István Összes Munkái* (alább: SZIÖM) 7. (Fontes Historiae Hungaricae Aevi Recentioris) Szerk.: Károlyi Árpád. Bp., 1921.

KFON

Kölcsey Ferenc Országgyűlési napló. (Kölcsey Ferenc Minden Munkái/ Országgyűlési Írások I.) Szerk.: Völgyesi Orsolya. Bp., Universitas, 2000.

Kiss

2005 Kiss László: *A szlovák nemzeti tudat születése. Tanulmányok a szlovák „nemzeti ébredés” és a reformkori szlovák–magyar viszony történetéből.* (Acta Academiae Paedagogicae Agriensis Nova Series Tom. XXXII. Sectio Historiae. Szerk. Gebei Sándor.) Eger. 2005.

Koselleck

2003 Koselleck, Reinhart: Fogalomtörténet és társadalomtörténet. In: *Uő: Elmúlt jövő.* [Ford. Hidas Zoltán.] Budapest, 2003. 121–147.

2009 Koselleck, Reinhart: Nép, nemzet, nacionalizmus, tömeg. [ford.: Vincze Ferenc – Klement Judit] *Korall*, (2009.) 37.: 5–15.

Kovács

1977 Kovács Endre: Szemben a történelemmel. A nemzetiségi kérdés a régi Magyarországon. Bp., 1977. 147–189.

Lajtai

2013 Lajtai L. László: *„Magyar nemzet vagyok” – Az első magyar nyelvű és hazai tárgyú történelemkönyvek nemzetdiskurzusa.* Bp., Argumentum, Bibó István Szellemi Műhely, 2013.

Mailáth

1820 Gróf Mailáth János: Megczáfolások és Igazítások. *Tudományos Gyűjtemény*, 1820. VI. kötet, III. Tudománybeli Jelentések, 110–115.

Mester

2005 Mester Béla: A nemzet mint kommunikációs közösség Szontagh Gusztáv politikafilozófiai kísérletében. *Beszélő*, 10. (2005) 5–6.: 140–146.

2006 Mester Béla: *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig.* (A Magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai IX.) Kolozsvár–Szeged, 2006.

2014 Mester Béla: Nyelvi reflexió és identitás a XIX. századi magyar kultúrában. In: *Arc a papír tükrében. Írások Jánosi Gábor tiszteletére.* Szerk.: Karádi Zsolt – T. Károlyi Margit – Pethő József. Nyíregyházi Főiskola, Nyíregyháza, 2014. 213–223.

Mészáros

1994 Mészáros András: *A marginalitás szelíd bája.* (Arcképek a reformkori magyar filozófiából). Pozsony, Kalligram, 1994.

2000 Mészáros András: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig.* Pozsony, Kalligram, 2000.

Miskolcgy Gy.

1927 Miskolcgy Gyula: Bevezetés. In: *A horvát kérdés története és irományai a rendi állam korában. I.* (Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez.) [Fontes Historiae Hungaricae Aevi Recentioris] Kiad. és bev.: Miskolcgy Gyula. Bp., Magyar Történelmi Társulat, 1927. 7–424.

Miskolcgy A.

2006 Miskolcgy Ambrus: A hungarus tudat a 19. század első felében. *Limes*, 19. (2006) 2.: 43–70.

2009 Miskolcgy Ambrus: A „hungarus alternatíva”: példák és ellenpéldák (Fejes Jánostól Rumi Károly Györgyig). *Regio*, 20. (2009) 2.: 3–45.

2012 Miskolcgy Ambrus A „hungarus-tudat” a polgári-nemzeti átalakulás sodrában. *Magyar kisebbség*, 17. (2012) 3–4.: 163–204.

N. N. [J***]

1820 A' Magyaroknak nem die Ungarn, hanem die Magyaren új elnevezése a' Németek által, valóságos Philologiai téveledés. *Tudományos Gyűjtemény*, 1820. III. kötet, I. Értekezések, 3–9.

Oplatka

2005 Oplatka András: *Széchenyi István.* Bp., Osiris, 2005.

OT-KLÖM

Országgyűlési Tudósítások. I, IV, V. Kossuth Lajos Összes Munkái (Fontes Historiae Hungaricae Aevi Recentioris) Szerk.: Barta István. Bp., 1948, 1959, 1961.

Perecz

2008 Perecz László: *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia.”* (Eszmetörténeti könyvtár 7.) Bp., Argumentum, Bibó István Szellemi Műhely, 2008.

Péter

1998 Péter László: 'Állam', 'nemzet', 'nemzeti kisebbség' – Három szó használata. In: *Uő: Az Elbától keletre. tanulmányok a magyar és kelet-európai történelemből.* Bp., Osiris, 1998. 138–147.

Protokoll

Magyarország Gyűlésének Jegyzőkönyve [1832/36] I. Pozsony: Belnay, Landerer und Weber. 1832–1833.

Pukánszky

2000 Pukánszky Béla: *Német polgárság magyar földön.* Lucidus Bp., 2000. (1940), 48–49.

R. Várkonyi

1973 R. Várkonyi Ágnes: *A pozitivisták történelemszemlélete a magyar történetírásban II. A pozitívizmus gyökerei és kibontakozása Magyarországon 1830–1860.* Bp., 1973. főként: 188–210.

Roth

1842 Roth, Stefan Ludvig: *Der Sprachkampf in Siebenbürgen. Eine Beleuchtung des Woher und Wohin?* Kronstadt, von Johann Gött. 1842.

Rozman

2000 Rozman, Andrej : Der doppelte Sclinge der slovakischen Nationalbewegung oder das Gespenst des Slaventums geht um in der Monarchie. In: *Der Prager Slavenkongress 1848*. Hg.: Moritsch, Andreas. Wien, Böhlau Verlag, 2000. 93–102.

S. Varga

2005 S. Varga Pál: *A nemzeti költészet csarnokai. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*. [Budapest], Balassi, 2005.

Schlett

2004 Schlett István: *A politikai gondolkodás története Magyarországon. 1. Bp., Rejtjel Kiadó, 2004.*

Soós

2007 Soós István: Értelmiségi minták és a Hungarus-tudat. In: *Regionális és nemzeti identitásformák a 18 –20. századi magyar és szlovák történelemben*. Szerk.: Štefan Šutaj – Szarka László. Prešov, Universum, 2007. 10–20.

Spira

2005 Spira György: Széchenyi és a nemzetiségi kérdés. In: Uő.: *Széchenyiről*. Bp., Logod Bt. 2005. 67–91.

Szabó

1997 Szabó Márton: Politikai fogalmak történeti metszetben. [Utószó:] In: Koselleck, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Bp., 1997. 83–95.

Szarka

é. n. Szarka László: *A szlovákok története*. Bp., Bereményi Kiadó, é. n.

2014 Szarka László: A közös történelem terhes öröksége. Viták nemzet és állam historikumáról. *Regio*, 22. (2014) 1.: 156–192.

Széchenyi

1831 Széchenyi István: *Világ vagy is felvilágosító töredékek némi hiba 's előítélet eligazítására*. Pest, 1831.

1833 *Stadium*. Írta gróf Széchenyi István 1831-ben. Lipcse, 1833.

1841 [Széchenyi István:] *A kelet népe 1841*. Pozsonyban, 1841².

1860 *Hunnia*. Írta gróf Széchenyi István 1835-ben. Heckenast Gusztáv, Pest, [1860] 1858. (Töredékek gróf Széchenyi István fennmaradt kézírataiból. Közli: Török János)

Szekfű

1926 Szekfű Gyula: Bevezetés. In: *Iratok a magyar államnyelv történetéhez. 1790–1848*. Szerk., bev.: Szekfű Gyula. Bp., Magyar Történelmi Társulat, 1926. 7–208.; 133–140.,

SZIB

Gróf Széchenyi István beszédei. (Gróf Széchenyi István Munkái II. – SZIM) Szerk.: Zichy Antal. Bp., Athenaeum, 1887.

SZIL

Gróf Széchenyi István levelei. 2–3. (SZIM IV., VI.) Összegejtötte: Majláth Béla. Bp., Athenaeum, 1889–1891.

SZIN1–6

Gróf Széchenyi István Naplói. 1–6. (SZIÖM 9–15.) Szerk., bev.: Viszota Gyula. Bp., 1934.

SZIN

Széchenyi István: *Napló*. Vál., szerk., jegyz.: Oltványi Ambrus. Bp., 1978.

SZIÖM 6/1.

Gróf Széchenyi István írói és hírlapi vitája Kossuth Lajossal. I. (1841–1843.) Szerk., bev.: Viszota Gyula. Bp., 1927.

Szontagh

1828 Tuskó Simplicius [Szontagh Gusztáv]: Egy scaena Bábelünkből. *Koszorú, Szép Literaturai Ajándék a' Tudományos Gyűjteményhez.* 8. 1828. Pesten, 65–86.

1841a Szontagh Gusztáv: Előleges kérelem Csaplovicsához. *Athenaeum*, 5/1. (1841) 13.: 205–207.

1841b Szontagh Gusztáv: Felelet Csaplovicsnak orosz-századi válaszára. I–IV. *Athenaeum*, 5/1. (1841) 51.: 812–815.; 52.: 828–832.; 53.: 845–846.; 54.: 861–863.

1841c Szontagh Gusztáv: Csaplovicsiana. *Athenaeum*, 5/1. (1841) 57.: 910–912.

1842 [Szontagh Gusztáv] Hernádtáji: [Irodalom] Ungarische Wirren und Zerwürfnisse. I–III. Leipzig, Wiegand, 1842. *Athenaeum*, 6/2. (1842) 43: 337–340.; 44: 345–348.; 45: 353–356.

1843 Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához tekintettel hazánk viszonyaira.* Buda, 1843.

Szűcs

1984 Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem. Tanulmányok.* Bp., Gondolat, 1984.

Tarnai

1969 Tarnai Andor: *Extra Hungariam non est vita* (Egy szállóige történetéhez). (Modern Filológiai Füzetek, 6.) Akadémiai Bp., 1969.

Tevesz

2007 Tevesz László: A magyar liberális nacionalizmus nemzet-fogalma a „Kelet népe-vita” időszakában, 1841–43. *Századvég*, 12. (2007) 44.: 31–72.

Tomasek

1841 [Tomasek, Jan Pavol:] *Der Sprachkampf in Ungarn.* Dargestellt von Thomas Világosváry. Agram [Zágráb], von Ludevít Gaj, 1841.

Vajda

1937 Vajda György Mihály: *Az egyezményesek. Fejezet a magyar filozófia történetéből.* Bp., 1937.

Varga

1982 Varga János: *Helyét kereső Magyarország. Politikai eszmék és koncepciók az 1840-es évek elején.* Bp., Akadémiai, 1982.

1983 Varga János: *Keresztútban a Pesti Hírlap.* (Az ellenzéki és középutas liberalizmus elválása 1841–1842-ben). Bp., 1983.

Veliky

2011 Veliky János: „létezzék megfelelő szó, mely annak minden árnyalatát fődözzé.” A programalkotó politikai viták nyelvi-kulturális kerete a reformkor második évtizedében. *Műhely*, 34. (2011) 4.: 52–62.

Velkey

1993 Velkey Ferenc: Ami az Akadémiai beszédből „kimaradt”. In: *Polgárosodás és modernizáció a Monarchiában. Műhely*, (különszám). Szerk.: Szakál Gyula, Martonffy Marcell és Veliky János. Győr, 1993. 75–78.

2004 Velkey Ferenc: Egy párt nélküli pártcímke – Széchenyi István progresszista politikai önmeghatározásának hátteréhez. In: *Széchenyi Magyarország és Európa. ...* 32–54.

2011a Velkey, Ferenc: „... zunächst erklären wir den Unterschied zwischen Nation und Volk”. Die Debatte über die Sprache im vormärzlichen Ungarn als Inspiration zur Klärung bestimmter Begriffe des nationalen Gedanken. In: Sprachtheorie und germanistische Linguistik, Eine internationale Zeitschrift, Supplement 2, Die Nationalitäten und Schparchkonflikte in der Habsburger Monarchie. Edited by: Richard Reutner. Münster, 2011, 85–125.

2011b Velkey Ferenc: „Törvényt hozni, mely más honunkban lakó nemzetségek jogait biztosítja”: Széchenyi Hunniájának eszmetörténeti jelentőségéhez. In: *A szabadság felelőssége. Írások a 65 éves Dénes Iván Zoltán tiszteletére*. Szerk. Péntes Ferenc, Rácz Sándor, Tóth-Matolcsi László. 2011. 150–166.

2013 Velkey Ferenc: A nemzet szabadsága és/vagy csinosodása. Széchenyi Hunniájának érvszerkezete. In: „*Politica philosophiai okoskodás*” *Politikai nyelvek és történeti kontextusok a középkortól a 20. századig*. Szerk.: Fazakas Gergely Tamás – Miru György – Velkey Ferenc. Debrecen, 2013. 245–266.

Viszota

1905 Viszota Gyula: A Stadium megjelenésének és eltiltásának története. *Budapesti Szemle*, 33. (1905) 340.: 1–31.

1927 Viszota Gyula: Bevezetés. In: SZIÖM 6/1. LXII–CLXXVIII.



Politikai nemzet versus nemzetiség – 1848, 1861, 1868*

1848

Az 1848–1849-es magyar forradalom és szabadságharc a várakozásokkal ellentétben nemcsak szabadságot és jogegyenlőséget hozott, hanem – mint Erdélyben vagy Délvidéken – véres nemzetiségi testvérháborúkat és megtorlásokat is. És egyszersmind egy illúzió halálát is jelentette. Kiderült ugyanis, hogy Kossuth (és mások) reménye alaptalan: sem a románoknak, sem a szerbeknek nem kell a szabadság, ha az *magyar*. Lehet persze mindezt a fokozatosan elmérgesedő nemzetiségi indulatok számlájára írni, csak hogy ez nem felel meg a tényeknek: ne felejtjük el, hogy Simion Bărnuțiu már 1848 márciusában arra intette az erdélyi románokat, hogy ne üljenek úgymond „a magyar szabadság asztalához, mert annak összes ételei meg vannak mérgezve”.¹ Ugyanígy, a magyar történetírás szokványos magyarázata, miszerint a nemzetiségi mozgolódások mögött minden esetben felfedezhető az osztrák „ármány”, igaz lehet ugyan, de valószínűleg elfedi a lényegét: a magyar, horvát, román, szerb stb. törekvések ugyanannak a „nyelvi nacionalizmusnak” (Bibó) a különféle alakváltozatai voltak, összeütközésük tehát szinte törvényszerű volt. Ha tehát ki is mutatható sok esetben a nemzetiségi mozgolódások mögött a külső konspiráció, már a kortársak gyanították azt, hogy többről van itt szó, mint egyszerűen csak a „reakció” ármányáról.

Többek között emiatt is van az, hogy 1848–1849 eseményei olyan mély nyomot hagytak a kortárs köztudatban, még akkor is, ha a testvérháborúk eseményeinek emlékezete fokozatosan megfakult, s húsz évvel később még az olyan, egyébként tárgyyszerűen gondolkodó politikusok, mint Eötvös József is hajlamosak voltak a nyelvi nacionalizmus jelentőségét bizonyos mértékig elbagatellizálni. (Lásd például az 1868-as nemzetiségi törvény országgyűlési vitájakor tartott beszédét, de akár az 1865-ös brosrúját is *A nemzetiségi kérdésről*.)² 1848–1849-ben azonban minden józanul gondolkodó magyar politikus számára evidencia volt még, hogy a nemzetiségi kérdés aligha oldódik meg önmagától, s hogy Kossuth reménye, miszerint a kivívott szabadságból

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

1 Idézi Pál, 2010. 63.

2 Eötvös, 1978.

való részesedés viszonzásaképpen a nemzetiségek önként válnak majd magyarrá, nem egyéb, mint illúzió. Mi sem bizonyítja ezt jobban, minthogy a konklúziót végül maga Kossuth is levonta, amikor Nicolae Bălcescut 1849 májusában Debrecenben fogadta, vagy amikor ugyanezen év júliusában nemzetiségi határozatot fogadtatott el Szegeden az országgyűléssel.

Univerzalizmus (szabadság) és partikularizmus (nemzetiség) ellentétének felismerése azonban nehezen született meg Kossuthban, és sokáig nem is akart tudomást venni róla. Ez magyarázza azt, hogy miért csak akkor fogantatosított intézkedéseket a nemzetiségi kérdés megoldására, amikor már mind a forradalom ügyének, mind pedig a nemzetiségek megbékélésének a szempontjából nézve túl késő volt. Kossuth (és mások) forradalmi logikája szerint ugyanis a felszabadulás egyszersmind azt is jelentette, hogy a nemzetiségek – a felkínált jogokért és szabadságokért cserébe – mindahányan magyarokká lesznek. Ha például megtörténik a jobbágyfelszabadítás Erdélyben, akkor a (többnyire jobbágyi sorsban élő) románokat is megnyerjük a (magyar) szabadságharc, s egyszersmind az unió ügyének is. A reformkorban különösen az unió mozgalom élharcosa, Wesselényi híve ennek az elképzelésnek, aki ebben látja a nemzetiségek megnyerésének is a kulcsát: „Nincs semmi, amit inkább kellene tele torokkal kiáltani, mint azt, hogy azért kell az unió, mert az oláh s magyar paraszt [...] egyszerre szabaddá leendenek, s az oláh és magyar paraszt egyszerre mindazon jogokban részesülend, amelyek eddig csak a nemeseké voltak.”³ A gond azonban éppen az volt, hogy az osztrák uralom alóli felszabadulás egyszersmind Erdély unióját is jelentette Magyarországgal, s ezért a nemzetiségek, főként Erdélyben, már kezdettől fogva ellenszenvvel figyelték a forradalom fejleményeit – s így aztán viszonylag könnyen szembefordíthatók is voltak vele.

Végül azonban mégiscsak Kossuth volt az, aki megtalálta a nemzetiségi kérdés megoldásának kompromisszumos megoldását, s 1849 nyarán egy nemzetiségi határozatot terjesztett be az akkor már Szegeden ülésező országgyűlés elé. Valójában nem Kossuth, hanem Szemere Bertalan volt az, aki ezt a törvényerejű határozatot beterjesztette – így próbálta meg utólag legitimálni azt, hogy Kossuth két héttel korábban, július 14-én, teljesen alkotmányellenes módon aláírta Nicolae Bălcescuval, a román emigráció megbízottjával együtt a *Projet de pacification*, a *Kibékülési tervet*. Kossuth azért járt el ebben alkotmányellenesen, mert a tervet előbb az országgyűlés elé kellett volna vinnie, s Szemere akciója, hogy utóbb a *Kibékülési tervvel* egyező szellemű – és részben szövegű – törvényerejű nemzetiségi határozatot fogadtatott el, csupán a július 14-i szerződést volt hivatott – utólag – legitimálni.⁴

3 Idézi Pál, 2010. 70.

4 Az 1849. július 28-i szegedi képviselőházi határozat a nemzetiségek jogairól. Galántai, 1995, 154. (Lásd még: A képviselőház határozata a nemzetiségekről, Szeged, 1848. július 28. Eötvös, 2011. 201–203.)

A *Kibékülési terv* döntően a havasalföldi román emigráns, Bălcescu kezdeményezésére született, bár születését magyar politikusokkal, köztük főleg Kossuthal való egyeztetések és tárgyalások előzték meg. Alapvetően az az újszerű benne, hogy nem „a nemzetiségi egyenjogúság” szintagmájára épül (ami a magyar nemzetiségi politikának mindvégig a 19. században kikezdetlen fogalmi sarokköve), hanem a nemzetiségek számára biztosítandó „szabad kifejlődés” nehezebben megfogható és kétértelműbb ígéretere – s ugyanez a fogalomhasználat jellemző a Szemere által beterjesztett nemzetiségi határozatra is. A határozat szövege egyébként is tele volt kétértelmű fogalmakkal, mert a politikai helyzet (és a közeljövő) bizonytalansága okán mindkét fél a képlékeny, könnyen értelmezhető formulákat kereste. Például ott, ahol az eredeti, francia nyelvű változat *nationalité*ről, azaz nemzetiségről beszél, ott a határozat szövege *népiséget* mond, holott a korabeli magyar politikai nyelvhasználat szerint is a *nemzetiség* fogalma lett volna a megfelelőbb terminus. Csakhogy a nemzetiség fogalmának, ellentétben a népiséggel, erőteljes politikai konnotációi voltak, s a magyar fél emiatt a „gyengébb” terminusokat, a kevesebbet ígérő megfogalmazásokat kereste. Ugyanígy, ha a másik oldalt nézzük, a „szabad kifejlődés” szintagmája is magába foglalta az elszakadás jogát, bár ennek a szándékát a román fél természetesen tagadta, s a szerződéssel egyben tételesen le is mondott róla. Azt látjuk tehát, hogy a fogalmazás képlékenysége és kétértelműsége mindkét fél érdeke volt: részint azért, mert a politikai helyzet és az erőviszonyok változásával új meg új értelmezéseket lehetett a *Projet*-nek adni, részint mert a fogalmazás képlékenységevel mindkét fél le tudta szerelni a maga radikálisait. A 19. századi nemzetiségi csatározások történetén végigtekintve egyébként is azt látjuk, hogy itt soha nem csupán két fél (a magyar és a kisebbségi) párharcáról volt szó: mindig megjelentek (magyar és nem magyar oldalon egyaránt) azok a radikálisok, akik az éppen aktuális kompromisszumok ígéreteit sokkalották – vagy éppen kevesellték.

A *Projet*-nek mindazonáltal megvoltak a maga erényei, mindenekelőtt például az, hogy a szerződés, akárcsak a határozat, rögzítette a nem magyar nyelv használatának lehetőségét a megyékben és a községekben. Ez pedig, figyelembe véve a frissen megreformált megyék széles körű autonómiáját, a területi autonómia egyfajta pótlékát jelentette: az évszázados, de 1848-ban sokban modernizált megyerendszer vagy közigazgatási rendszer így elvben egy új probléma, a nemzetiségi kérdés megoldásának alkalmas közigazgatási keretévé is vált. Pontosabban: azzá válhatott volna, ha a kibékülési terv nem a tizenkettedik óra után születik meg, s ha nem maradt volna így mindenféle jogi és politikai következmény nélkül. Tegyük hozzá azonban, hogy bár politikai következménye valóban nem volt, maga Kossuth számára azonban mégsem maradt mindenféle *elvi* konzekvencia nélkül. Bárhogyan is gondolkodott ezután az emigrációban a forradalom folytatásáról, a nemzetiségi kérdés jelentőségéről, úgy tűnik, jó ideig nem feledkezett meg: 1851-ben született alkotmányterve, 1862-es tervezete a Dunai Konföderációról mind-mind azt jel-

zik, hogy levonta a tanulságot, miszerint „a nemzetiségi törekvéseknek valahogyan, valahol utat kell engedni”.⁵

De nemcsak Kossuth, hanem a korán emigráló, s ezért az emigrációjából korán hazatérni is tudó Eötvös sem felejtí el 1848–1849 leckéjét. Számára ezek után a magyar belpolitikának egyenesen *elsőrendű* feladata lesz a nemzetiségi kérdés békés és mindkét fél számára egyaránt megnyugtató megoldása. Ez azért fontos, mert Kossuthal ellentétben ő a magyar belpolitika tevékeny alakítója maradt élete végéig. S habár a későbbiekben, egészen a hatvanas évek végéig találkozott néhányszor a szándéka a tapasztalatokból szintén okuló nemzetiségi elitek (vagy azok egy részének) törekvéseivel, ma már tudjuk, hogy a nagy célt, a nemzetiségekkel való „belső kiegyezést” végül neki sem sikerült kiviteleznie.

Régi vita tárgya, hogy mi is volt ennek az oka. Mi volt az oka annak, hogy a magyar politika elbukott annak a problémának a megoldásában, amelynek pedig a jelentőségét a legjobbjai felismerték? A válasz, ha van ilyen egyáltalán, kétségkívül nem lehet egyszerű. Létezik például olyan álláspont, miszerint a kudarc már eleve bele volt kódolva a történelmi helyzetbe: lehet ugyan a magyar politikai vezetés szűklátókörűségét okolni, de gondolni kell arra, hogy a döntés ebben a korszakban – legalábbis egészen a kiegyezésig – csak ritkán volt teljes egészében a magyar politikai *establishment* kezében, s hogy a folyamatban mindig ott munkáltak bizonyos külső (külpolitikai természetű) kényszerítő tényezők és mechanizmusok. Másfelől pedig, mondják, az sem biztos, hogy egyáltalán létezett valamiféle „helyes megoldás”; egy olyan megoldás, „amit a kortársak valamilyen okból – ostobaságból, figyelmetlenségből, felkészületlenségből vagy még rosszabból, nemzeti gőgből vagy efféléből következően – elszalasztottak”.⁶ Helytelen tehát a helyzetért csupán a magyar politikai vezetés mindenkori történelmi szűklátókörűségét, hatalmi cinizmusát és fatális illúzióit okolni.

Bár, tegyük hozzá halkan, azért léteztek itt illúziók szép számban, s ezek bizonyos mértékig kétségkívül gátolták azt, hogy a magyar politikai döntéshozók komolyan és tárgyyszerűen vessenek számot a nemzetiségi igényekkel. Az egyik ilyen illúzió az volt (s ebben 1848-ban még maga Eötvös is osztozott), hogy a nemzetiségi mozgalmak felülről, azaz az értelmiség, a „nemzeti intelligencia” által gerjesztett mozgalmak, s hogy a nemzeti „agitátorok” kiiktatásával a nemzetiségi követeléseknek is élett lehet venni. Meglehet, hogy az 1848-as időszakot megelőzően így is volt, 1848 azonban mindenképpen gyökeres fordulatot hozott ebben, hiszen „az addig csak az elitek körében hódító nemzeti eszme hihetetlen gyorsasággal terjedt szét az addig amorfnak tekintett, túlnyomórészt paraszti lakosság körében”.⁷ Ennek ellenére még 1851-ben is azt írta Eötvös, aki pedig sok mindenben a kortársainál tisztábban és távo-

5 Schlett, 2002. 5–23, 7.

6 Uo. 8.

7 Pál, 2010. 407.

labbb látott, hogy a „nemzetiség” eszméje, bármennyire is „erőlködjenek” egyébiránt a nemzeti mozgalmak vezérei, „bármilyen hangosan kürtölgjék igényeiket a nép nevében”, „eddiglen még nem kapta meg a népet”. Igaz ugyan, mondja, hogy a nép „e zászló alatt is küzdelemre vezettethetik”, „de a nélkül, hogy az eszmét, melyért küzd, tisztán felfogná, vagy vezéreinek vágyát egészen csak megérteni is tudná”. „Ennélfogva a nemzetiség eszméje divatos értelmében mindenesetre csak igen nehezen s igen huzamos erőlködések után valósíthatatik.”⁸ Mondta ezt akkor, amikor Erdély túl volt már a véres polgárháborún, s a nemzetiségek körében divó nacionalizmus aligha lehetett volna valóságosabb annál, mint amilyen volt.

És az illúziók mellett persze ott voltak azok a „divatos” eszmék vagy eszmények, amelyekben ugyan a korban szinte mindenki osztozott, de amelyek sokszor elfedték a valóságot, s a nemzetiségi politikának olyan irányt diktáltak, amely talán eleve nem vezethetett máshova, csak kudarchoz. Ott van mindjárt a *magyarnak mint politikai nemzetnek* az eszméje. Jellegzetesen franciás, jellegzetesen liberális, mondhatnám azt is: jellegzetesen kossuthi – de hát az a helyzet, hogy Kossuth mellett mások (később például Deák) is ugyanúgy osztoztak benne. Márpedig egyáltalán nem mellékes az a tény, hogy a magyar nemzeti gondolat ebben a korban – 1848-ban mindenképpen, de bizonyos mértékig még 1867-ben is, sőt azt követően is néhány évig – párban járt a *szabadelvűséggel*. Mert ez egyfelől azt jelenti, hogy a magyar nemzeteszményen alapuló nemzetiségi politika *jogkövető* vagy jogelvű megoldásokban gondolkodik, azaz (miként például azt az 1868-as nemzetiségi törvény is mutatja) tiszteletben tartja a különféle nemzetiségekhez tartozó *egyének* jogait (és itt a hangsúly az „egyénre” esik). Másfelől viszont – éppen liberális elkötelezettsége okán – ez a politika ellenséges az autonómia és a kollektív jogok összes formájával szemben.

Ennek a nemzeteszménynek, s a benne fogant nemzetiségi politika irányának, ha nem is a legvilágosabb és a legtömörebb, de mindenképpen a legbefolyásosabb megfogalmazását Deák Ferencnél találjuk „Vannak itt is többféle nemzetiségek [ti. Magyarországon], azoknak lehetnek, sőt vannak is nemzetiségi jogos igényeik; de nincs elkülönözött politikai állásuk, nincs kikerekített külön territoriumjuk, nincsenek oly jogaik, melyek őket egyenesen és egyedül mint politikailag külön nemzetet illelnék. Itt minden föld Magyarországon földe, minden lakos Magyarország polgára, s nemzetiségénél fogva senki nincs gátolva polgári jogainak élvezetében. S valamint e fogalomban: »Magyarország«, az ország területének minden része bennefoglaltatik, bármily nemzetiségű honpolgárok lakják is azt, úgy e fogalom: »magyar nemzet«, nemcsak a magyar ajkúakra van szorítva, hanem az ország minden más ajkú lakosaira egyaránt kiterjed; s valamint a haza érdekében van és minden polgárnak kötelessége jövőre is fenntartani e történelmi és közjogi alkotmányos alapon nyugvó politikai egységet, mely nélkül az ország rövid idő alatt

8 Eötvös, 1981. 152–153.

szétfoszlatnék, úgy másrésről Magyarország azon polgárainak, a politikai értelemben vett magyar nemzet azon tagjainak, kik nem a magyar nemzeti-séghez tartoznak, minden valóságos nemzetiségi jogos igényeiket igazság és méltányosság szerint figyelembe venni s az ország közérdekének kockáztatása nélkül teljesíteni kötelességünk.”⁹

Csakhogya kérdés, hogy ez az eszmény, ami tehát Kossuthtól egészen 1868-ig a magyar nemzetiségi politika mögöttes nemzeteszmenye, mennyiben fedi a valóságot. Akarhatjuk ugyan, hogy az ország minden lakosa politikai értelemben magyarnak tudja magát, de kérdés, hogy a valóságban mennyire „megengedő” vagy „befogadó” a magyar nemzeteszmeny a „más ajkú” népekkel szemben. S vajon a más népek nemzeti önértelmezése lehetővé teszi-e azt, hogy – akár csupán *politikai* értelemben is – magyaroknak tudják magukat? Azt tudjuk, hogy Deák szorgalmazására a magyar mint „politikai nemzet” fogalma az 1868-as nemzetiségi törvény preambulumba is bekerült, ilyen értelemben tehát biztos állítható, hogy kísérlet történt egy az összes nemzetiségeket integrálni tudó magyar nemzeteszmeny jogi kodifikációjára. Többen is állítják viszont, hogy ez eleve elvetélt kísérlet volt, s hogy ez a Deák-féle nemzeteszmeny már születésének órájában is nélkülözötte a komoly (vagy komolyan vehető) tartalmat: „a modern politikai nemzet deáki fogalma nem lett más, mint – jobb esetben – ártatlan, de működésképtelen történeti-jogi fikció, vagy – rosszabb esetben – a magyar szupremáciát, nemzeti felsőbbrendűséget elleplező és elkendőző szemfényvesztés”.¹⁰ Más, a 19. század magyar történelmét szintén alaposan ismerő szerzők is állítják – még ha némileg mértéktartóbb formában is –, hogy az „államnemzet” deáki koncepciója soha nem volt egyéb, mint „fikció”,¹¹ s hogy a magyar nemzeteszmeny már születése órájában, tehát már a 18. század végétől kezdődően némiképpen „kétértelmű” volt,¹² amennyiben tudniuk már eleve ötvözte a kulturális és a politikai nemzet elkülönülő eszméit: „a magyar nemzetfelfogás kezdettől fogva »kétarcú« volt: volt egy államnemzeti és egy kultúrnemzeti összetevője”.¹³ Mindebből itt csak az a lényeges, hogy a magyar nemzeteszmeny már eleve bizonyos kulturális tartalommal bírt, s hogy soha nem volt, Deák állításával ellentétben, tisztán politikai – de hát persze ugyanez a helyzet az összes többi általunk ismert nemzeteszmennyel, ideértve a politikai nemzet ősmintájának tekintett franciát is.¹⁴

És legvégül, ami a kor „divatos” eszméit illeti, ott volt még kétségkívül a „történeti jog” ideája, s annak elképesztő befolyása a korabeli magyar politikai közgondolkodásra. Nemcsak Deák (akinél ez meglehetősen szembetűnő), hanem mondhatni az egész kor valamiféleképpen a jog, s ezen belül a történe-

9 Deák, 2001. 332.

10 Gyurgyák, 2007. 75–76.

11 Szűcs, 1974. 32.

12 Pál, 2010. 42.

13 Uo. 406.

14 Lásd ezzel kapcsolatban: Dieckhoff, 2002. 7–22.

ti jog bűvöletében él. Olyan dolog ez, amit eszmetörténészként is nehéz megérteni, még akkor is, ha az ember félreteszi – vagy legalábbis megpróbálja félretenni – a saját korának előítéleteit és perspektíváját. Ilyen téren a legjobb példa talán megint csak Eötvös József gondolkodása, annál is inkább, mert ő a korban elismert nemzetiségi szakértő volt, ráadásul olyan, akinek a szakértelmét – kivételesen – maguk a nemzetiségek is elfogadták. De valahányszor visszautasítja a nemzetiségeknek a „kikerekítésre” (értsd: a megyék nemzeti-ségi szempontok alapján történő kikerekítésére, azaz a mi fogalmaink szerint a területi autonómiára) vonatkozó követeléseit (márpedig rendszerint ezt teszi), mindig mintegy rituálisan a történeti jogot is megemlíti az indokai között: ha elzárkózunk például a románoknak adandó autonómia gondolatától, akkor az (többek között) azért (is) van, mert az egyes tartományokban, így Erdélyben is, a történeti jogot védeni kötelességünk.

Persze az eszmetörténész feladata elsősorban megérteni a korábbi korok gondolatvilágát, nem pedig ítélni felette, s valószínűleg a korban a történeti jog eszméjének olyan mérvű általános befolyása volt a magyar politikai közgondolkodásra, ami alól nem lehetett kibújni. Fölöttébb furcsa lenne csak amiatt elítélni egy 19. századi gondolkodót, mert nem haladta meg korának szemléleti korlátait. Másfelől viszont mégiscsak akadtak a korban olyanok, kétségkívül a legnagyobbak a legnagyobbak között is, akiknek ez sikerült. Állítólag Széchenyi, akinek ifjabb Jakab Elek kifejtette, hogy bár a románok vannak többen, s bár ellenzik Erdélynek Magyarországgal való unióját, ebben a kérdésben az igazság mégiscsak a magyarok pártján van, mert a magyaroknak nagyobb az erkölcsi súlyuk, ráadásul a történeti jog is az ő oldalukon áll, azt válaszolta: „A számot én már sokszor láttam győzedelmeskedni a szellemen, s a győzelem jogot ad.”¹⁵

1861

Az abszolutizmus évei után, amikor is az önálló magyar belpolitikának valóban szűk volt a mozgáster, a nemzetiségi kérdés körüli vita már az októberi diploma után, 1861-ben összeült országgyűlésen elkezdődik, s végigkíséri az 1865–1868. évi országgyűlés tanácskozásait is. Annak, hogy a probléma már 1861-ben előkerül, többféle oka is van. Először is ott ül az országgyűlésben negyven nemzetiségi képviselő – ezeknek egy részét később az úgynevezett „nemzetiségügyi bizottmányba” is beválasztják. Másfelől az udvar sem felejtette el nyomatókosan felhívni a figyelmet a nemzetiségek – különösen az erdélyiek – érdekeire: „Szükségesnek látjuk továbbá az egybegyűlt Főrendeket és Képviselőket felszólítani, miszerint [...] oly törvényjavaslat tárgyalásához fogjanak, mely a Magyarországunk nem magyar ajku lakosainak nemzeti jogait, azok terjedelmét, mind nyelvük és nemzetiségi kifejlődésük, mind pedig közigazgatási viszo-

¹⁵ Pál, 2010. 69.

nyukra nézve határozottan és világosan formulázva tartalmazza.”¹⁶ A fő ok azonban mégiscsak az volt, hogy 1848–1849 traumájának emléke még fölöttébb eleven, s emiatt a nemzetiségekkel megkötendő „belső kiegyezés” kérdése a nagy többség számára, de különösen Eötvös számára elsőrendű kérdés. A „nemzetiségügyi bizottmány” felállítását is Eötvös szorgalmazza, s később maga is tevékenyen részt vesz ennek a munkálataiban. Az ő útmutatásai alapján készíti el a bizottmány a jelentését, amit viszont az országgyűlés, feloszlata-sa miatt, már nem tud tárgyalni. Ugyanakkor a *Pesti Napló* augusztus 14-én nyilvánosságra hozza, s így az egész elképzelés széles körű publicitást kap.

Bár ez az előterjesztés filológiai értelemben nem Eötvös munkája, de lényegét tekintve az ő nézeteit tükrözi, s minden egyéb mellett ma már csak azért is figyelemre méltó, mert ott és akkor Eötvös még meg tudja nyerni saját álláspontjának a bizottmány nemzetiségi tagjait is. (Ugyanis a 27 tagú bizottmány fele részt nemzetiségi képviselőkől állt.) Nem tudjuk ugyan, hogy mi lett volna a sorsa a javaslatnak egy esetleges országgyűlési vitában, de úgy tűnik – a bizottmány tagjai közötti többségi kompromisszum legalábbis erre enged következtetni –, hogy 1861-ben még adva volt a nemzetiségekkel való belső kiegyezés valamilyen lehetősége. Hozzá kell tenni azonban rögtön, hogy nem minden nemzetiségi képviselő fogadta el az Eötvös által javasolt kompromisszumot, s így a bizottmány *jelentéséhez*¹⁷ kettejük aláírásával *különvéleményt* is csatoltak.¹⁸ Első, felületes ránézésre, különösen, ha csupán a konkrét – a nyelvhasználatot érintő – javaslatokat nézzük, a különvélemény csatolása nem tűnik indokoltnak: a bizottmány jelentése is elismeri, hogy minden „honpolgárnak jogában áll saját községi, avagy törvényhatóságához, úgy az államhatóságokhoz intézett beadványaiban anyanyelvét használni”,¹⁹ s a különvélemény is elismeri, hogy „az országgyűlési hivatalos és köztanácskozási nyelv a magyar”.²⁰

Az ellentét inkább fogalmi – de valójában elvi – természetű. Ráadásul olyan mértékű, hogy a két álláspont közötti kompromisszum elképzelhetetlen. Nem csak azért, mert a többségi álláspont a nemzetiségek *elszakadásától* féltette Magyarország területi integritását, noha persze a különvélemény azon kitétele, miszerint „ezen törvény az ország integritásának soha semmi szín alatt sem prejudikálhat”,²¹ senkit sem nyugtatott meg. A másik ok az volt, hogy a többségi álláspont nem csupán az ország integritását kívánta védeni, hanem az *egyéni szabadságnak* is érvényt akart szerezni, márpedig a többségi álláspont szerint ennek a kíváncsolomnak a kisebbségi különvélemény nem felelt meg. Amint azt a bizottmány mindjárt a jelentésének bevezetőjében leírja:

16 Őfelségének 1861. július 21-dikén kelt leirata (részletek). Közli Mikó, 1944. 89–243, 104.

17 Az 1861. évi képviselőházi nemzetiségi bizottmány jelentése. Galántai, 1995. 155–157. (Lásd még: Mikó, 1944. 105–107.)

18 Az 1861. évi nemzetiségi (Vlad–Popovics-féle) különvélemény. Galántai, 1995. 158–160. (Lásd még: Kemény G., 1952. 45–48.)

19 Galántai, 1995. 156.

20 Uo. 159.

21 Uo. 160.

azok a követelések, amelyeket a különvélemény megfogalmaz, olyan „területi változásokat” („kikerekítést”) feltételeznének, amelyek „az ország politikai egységét veszélyeztetnék”, de egyszersmind – a különféle nemzetiségek területi összekeveredettsége okán – „a nagyobb nemzetiségek területén lakó kisebb nemzetiségi töredékek végelnyomására” is vezetnének.²² A bizottmány munkálatai során tehát kiderült – még egyszer, ha kellett –, hogy a nemzetiségi politikában a magyar fél döntően *liberális* megfontolásokat kíván követni, azaz elsősorban az *egyéni* szabadságot kívánja védeni – s nem hajlandó a nemzetiségeket mint *közösségeket* jogokkal felruházni. Kiderült továbbá az is, hogy az államnak egy olyan – 1848-ból, de alapvetően a francia forradalomból örökölt – eszméjét tartja szem előtt, amely minden polgárának azonos jogokat biztosít, tekintet nélkül azok nemzetiségi hovatartozására.

Az elvi különbségből fakadtak aztán a lexikálisak, amelyek mindenkéltől a *nemzet* fogalmát érintették. A magyar fél (és a többségi javaslat) állhatatosan ragaszkodott a megfogalmazásban a magyar mint *politikai nemzet* fogalmához. „Magyarországnak minden ajkú polgárai politikai tekintetben csakis egy nemzetet, a magyar állam historiográfiai fogalmának megfelelő egységes és oszthatatlan magyar nemzetet képezik, és [...] az országban lakó minden népek, név szerint: a magyar, szláv, román, német, szerb, orosz, sat. – egyenjogú nemzetiségeknek tekintendők, melyek külön nemzetiségi igényeiket az ország politikai egységének korlátain belül az egyéni és az egyesülési szabadság alapján, minden további megszorítás nélkül szabadon érvényesíthetik.”²³ A *nemzet* fogalma tehát ebben a kontextusban a tisztán *politikai* közösségre utalt, az azonos jogokkal bíró honpolgárok politikai közösségére, míg a tőle megkülönböztetett *nemzetiség* fogalmával a szöveg az országban létező *nyelvi-kulturális* közösségeket nevezte meg – köztük természetesen a magyart is, súlyának megfelelően mindjárt az első helyen. Magyarország magyar ajkú lakosai a 19. században tehát *kétféle* értelemben lehettek magyarok: politikai és nyelvi/kulturális értelemben. A „más ajkú” lakosok viszont csak politikai értelemben voltak magyarnak tekinthetők, egyébként pedig valamelyik – nem magyar – nemzetiséghez tartoztak.

A többségi javaslattal tehát valóban megszületett egy olyan verbális megoldás, ami a század hátralévő részében (de tulajdonképpen egészen a következő század elejéig) dominálni fogja a magyar politikai nyelvezetet, dacára annak a ténynek, hogy a magyar mint politikai nemzet szintagmáját a nemzetiségek – amint ez később, főként 1868-ban kiderül – igazából soha nem fogadták el. A különvélemény megszövegezőit is alapvetően az a felismerés mozgatja, hogy amennyiben a többségi javaslat merev különbséget tesz nemzet és nemzetiség között, annyiban a nemzetiségi igényeket pusztán *nyelvi* és *kulturális* igényekként fogja fel, s megtagadja tőlük a *politikai* elismerést. És ebben természetesen igazuk is volt. Amint az ugyanis a fentebb idézetekből

22 Uo. 155.

23 Uo.

is kiderül, a többségi javaslat a nemzetiségi igények kielégítését valóban az *egyéni és egyesülési szabadság* hatáskörébe utalta, olyan igényekként kezelve ezeket, amelyeket az egységes államon belül, de ugyanakkor az állami vagy politikai szférán kívül – mintegy „alatta” – kell kielégíteni.

A „politikai nemzet” fogalmát természetesen a különvélemény szerzői, Vlad (Wlad) Alajos (Aloisie Vlad/Wlad) és Popovics Zsigmond (Sigismund Popovici) is jól ismerik, és fel is használják, amennyiben tudniillik a politikai nemzet fogalmára a különvélemény is utal, mindjárt az első paragrafusában. Csakhogy ez nem a *magyar* politikai nemzetről beszél, hanem „Magyarország politikai nemzeté”-ről.²⁴ Továbbá rögtön hangsúlyozza azt is, hogy ezt a politikai nemzetet a „különböző területeken lakó külön nyelvű népek, jelesen a románok, szlávok, szerbek, oroszok és németek”, a „magyarral egyenjogú nemzetekként” együtt alkotják.²⁵ Álláspontjuk szerint tehát a politikai nemzet nem az állam polgáraiból mint *egyénékből* álló politikai közösség, hanem hat, politikailag egyenjogú *nemzetből*, hat önálló, közjogilag is elkülönülő politikai közösségből áll. Megnevezése értelemszerűen nem lehet a magyar, hiszen a magyar csupán egyike a hat, azonos politikai jogokkal rendelkező nemzetnek. A különvélemény tehát nem a nemzetiség, hanem a politikai nemzet jelentését kettőzi meg: „egyfelől vannak a politikai jogokkal rendelkező »genetikus nemzetek«, másfelől pedig létezik az ezek összefogásából keletkező állam, Magyarország politikai nemzete”.²⁶

Az állampolgári jogegyenlőség liberális elvére épülő egységes, francia típusú nemzetállam és a nemzetek szövetségéből keletkező föderatív állam eszméi között nem létezhetett átjárás, mert ez utóbbi a magyar liberálisok számára mindig is úgy tűnt fel, mint valami egészen középkorias atavizmus. De még ha az elvi és fogalmi ellentétek áthidalhatóak is lettek volna, a bizottmány akkor is elzárkózott volna a kompromisszumos megoldás elől, mert – amint az a jelentés bevezetőjéből szintén kiderül – a „jogegyenlőségnek 1848-ban kimondott elvével összeférhetőnek nem tartá, hogy bármely kérdés, mely az egyéni szabadsággal szoros egybekötetésben áll, mint a nemzetiségi igények kielégítése, engedmények útján oldassék meg”.²⁷ Magyarán: amennyiben a különvélemény szerzői nem az egyéni szabadság elvével szigorú összhangban kívánják megoldani a nemzetiségi kérdést, nincs okunk kompromisszumot kötni velük.

Mint arra korábban már utaltam, bár a többségi javaslat filológiaiilag nem Eötvös munkája, de minden kétséget kizáróan az ő szándékait és eszmeiségét tükrözi. És már itt meglátszik Eötvösnek az a törekvése – ami határozottabb alakban majd az 1865-ös röpiratban, de főként 1868-as országgyűlési felszólalásában jelentkezik –, hogy a nemzetiségi eszmét *elvállassza* az államtól, vala-

24 Uo. 158.

25 Uo.

26 Schlett, 2002. 13.

27 Galántai, 1995. 155.

miképpen az egyház (a vallás) és az állam közötti elválasztásnak az analógiájára. Eötvös úgy gondolja, hogy a különálló kulturális közösségekként értelmezett „nemzetiségekre” épített állam eszméje, a nemzetiségek önálló közjogi státuszának az elismerése Magyarországon csak igazságtalanságot, erőszakot és elnyomást hozhat. Mindazonáltal Eötvös álláspontja, ellentétben a többségi vélemény argumentációjával, nem érthető meg tisztán a liberális előfeltevésekből. Az általa preferált nemzetiségi politikát megalapozó döntő felismerés ugyanis az volt (a legteljesebben talán az *Uralkodó eszmék*ben fejt ki ezt, még 1851-ben), hogy minden nemzetiség, már a nemzetiségi eszme (értsd: a nacionalizmus) természetéből kifolyólag is alapvetően a többi feletti *uralomra* tör. Bár az „uralmi váagnak” ezt a logikáját a nemzetiség eszméjében kikapcsolni Eötvös szerint nem lehet, de talán el lehet rejteni az egyes nemzetiségek elől azokat a *hatalmi jogosítványokat*, azokat az – állami szuverenitás fogalmkörébe tartozó – eszközöket, amelyeknek a birtokában az egyes, nagyobb nemzetiségek rendszerint kíméletlenül el szokták tiporni a kisebbeket. Ez viszont csak úgy lehetséges, ha az államot nem a „nemzetiség” eszméjére építik, sőt, ha a „nemzetiséget” elválasztják az államtól, azaz az „uralomra való törekvéstől”, biztosítva ezáltal azt, hogy a nemzetiségi törekvések nem az államban, nem a politikai szférában nyerik el végső formájukat. „Eszközként az állammal szemben autonómiával rendelkező önkormányzatok hálózatát és a kiterjedt, a korábban állami feladatoknak tekintett funkciók jelentős részét magára vállaló egyesületi életet ajánlotta.”²⁸

Amennyiben sikerülne elérni, hogy a nemzetiségi törekvések (ideértve a magyarokéit is) csupán nyelvi és kulturális igényekre korlátozódjanak, s amennyiben ezeket az igényeket az állam közreműködése nélkül is ki lehetne elégíteni, annyiban az egyes nyelvi-kulturális csoportok valóban nem törekednének az egymás feletti uralomra. Ebben az Eötvös által előállított államszervezési modellben tehát valóban nem lennének a nemzetiségek között konfliktusok, vagy ha lennének, az államnak nem kellene ezekbe beavatkoznia. „Eszköze sem lenne hozzá, de készítése sem, hiszen ez az állam etnikai értelemben teljességgel neutrális lenne. Eötvös így vélte a század *egyik* uralkodó eszméjét – a nemzetiség eszméjét – a másik két uralkodó eszmével, a szabadsággal és az egyenlőséggel, s ezen uralkodó eszméket a történelmileg kialakult államok fennmaradásával összeegyeztetni. Gyakran alkalmazott analógiája jól tükrözi az elképzeléseit: a vallások közötti békét is a lelkiismereti szabadság elve, az egyház(ak) és az állam szétválasztása, egymástól való függetlensége, és nem a vallásfelekezetekre épülő államok rendszere oldotta meg.”²⁹ Ez utóbbiról Eötvös mindig is azt gondolta, hogy az a 16. századba, a „*cuius regio, eius religio*” korszakába, azaz „a legiszonyatosabb testvérháborúk” korszakába vetne vissza bennünket.

²⁸ Schlett, 2002. 15.

²⁹ Uo. 15–16.

1868

1861 kétségkívül kegyelmi pillanata volt a belső kiegyezésre irányuló erőfeszítések magyarországi történetének, amennyiben tudniillik Eötvösnek sikerült akkor a saját pártjára állítania a nemzetiségügyi bizottmány nemzetiségi tagjainak is a többségét. Igaz, hogy az egyetértés a bizottmányban nem volt maradéktalan, igaz, hogy született egy különvélemény is, de volt mégis egy többségi konszenzus. A szemben álló pozíciók ugyan már 1861-ben merevek voltak, de a különvéleménynek még csekély volt a támogatottsága. Mindennek a jelentőségét akkor tudjuk igazán felmérni, ha áttekintjük az 1868-as nemzetiségi törvény előkészítési munkálatait és általános képviselőházi vitáját. Ugyanúgy Eötvös a törvény fő szorgalmazója, és ugyanúgy érvényesíti az elképzeléseit a törvény előkészítésében, de már nem igazán tudja a nemzetiségi képviselőket (vagy legalábbis közülük a hangadókat) a saját álláspontja felől meggyőzni. „A nemzetiségi törvény meghozatalára így kétségtelenül más politikai klímában került sor, mint ami 1861-ben, de akár még 1865–1866-ban is uralkodott.”³⁰ „A magyarság nemzeti öntudata a kiegyezés sikerei folytán megnövekedett, sokan lebecsülték a nemzetiségi törekvéseket, mások pedig szembehelyezkedtek azzal a szabadelvű állásponttal, amelyet Deák és Eötvös ebben a kérdésben elfoglalt. Ezt az irányzatot erősítette meg a nemzetiségek mind türelmetlenebbé váló nacionalizmusa és az osztrák kormány által többször beígért, de meg nem valósított autonómiák követelése.”³¹

A vita fő tárgya ismét a „politikai nemzet” szintagmája lett, amelyet Deák, a törvény általános országgyűlési vitájának első felszólalójaként, módosító indítvány keretében emelt be a törvény szövegébe.³² (Ezt ugyanis a nemzetiségi ügyben kiküldött bizottság javaslata, s az ennek alapját képező albizottsági javaslat³³ is elhagyta, vélhetőleg éppen „diplomatikai” megfontolásból.) De nem ez volt a szemben álló felek (vagyis a „magyar párt” és a „nemzetiségi párt”) között az egyetlen vitatéma. Ugyanis, hasonlóan 1861-hez, újfent csak születik egy kisebbségi javaslat,³⁴ amelyet Mocsonyi Sándor (Alexandru Mocioni) Temes megyei képviselő terjeszt be 23 nemzetiségi képviselőtársával egyetemben. A javaslat valójában nem egyéb, mint az 1861-es különvélemény feltámasztása, s az egyetlen politikai nemzet koncepciójával ugyanúgy a nemzetek szövetségéből létrejövő állam eszméjét állítja szembe. Kéri, hogy az „országos népségek”, vagyis a „magyarok, románok, szerbek, szlovákok, oroszok és németek” egyenlő jogú „országos nemzeteknek” ismertessenek el, nyelvi és politikai jogaik az „alaptörvényben” biztosíttassa-

30 Uo. 18.

31 Mikó, 1944. 179.

32 Deák Ferenc törvényjavaslata a nemzetiségi egyenjogúság tárgyában. Schlett, 2002. 196–202.

33 A nemzetiségi ügyben kiküldött albizottság 1867. júliusi javaslata. Galántai, 1995. 164–168. (Lásd még: Kemény G., 1952. 49–52.)

34 A nemzetiségi képviselők 1867. február 11-i törvényjavaslata. Galántai, 1995. 161–164. (Lásd még: Kemény G., 1952. 5–8.)

nak, s a „kikerekítés” gyakorlati kivitelezését „külön törvény” szabályozza. „A régi vita folytatódott tehát, javarészt a régi szereplőkkel.”³⁵

A törvényjavaslat kései megszületéséből – tárgyalására csupán 1868 novemberében, közel másfél esztendő politikai huzavona és fektetés után került sor – nem csupán az újra hatalmi pozícióba jutott magyar politikai elit cinizmusára, hanem éppen ellenkezőleg: önbizalmának megingására is következtethetünk. A belső kiegyezés kivitelezésében ugyanis immár nem csupán a másik, a „nemzetiségi” fél ellenérzéseit kellett leszerelni, hanem el kellett hallgattatni magyar oldalon is azokat az egyre inkább radikalizálódó hangokat, amelyek a nemzetiségeknek nyújtandó engedményeket, de talán magának a kiegyezésnek a szándékát is egyre inkább nehezményezték. (Ne felejtjük el, hogy például Eötvösnek az 1865-ös brosúráját, amelyben pedig sokat visszavett a saját korábbi, jóval nagyvonalúbb javaslataiból, Aradon magyar politikusok nyilvánosan elégették. Ő maga pedig, mielőtt közzétette volna, amiatt aggódott, hogy ezzel tulajdonképpen politikai öngyilkosságot követ el.) Nem csoda tehát, ha ebben a közhangulatban a belső kiegyezéssel kapcsolatban 1861-ben még létező bizodalom egyre inkább megingott, s a kor magyar liberális politikai elitjén is egyre inkább a kétely kezdett eluralkodni. Innen nézve 1868 igazi sikere az volt, hogy a magyar országgyűlés – a magyar politikai elit vonakodása mellett – egyáltalán elfogadott valamilyen nemzetiségi törvényt, még akkor is, ha a nemzetiségi javaslatot betervező képviselők ennek már a részletes országgyűlési vitájában sem vettek részt.

Eötvös (akit közben kultuszminiszterré neveztek ki, tehát ott kellett hagynia a bizottság munkálatait) azon kevés magyar politikusok közé tartozott, akiket bosszantott ez a huzavona, s már 1867 tavaszán sürgette a kormány nevében a törvény elfogadását. Ennek eredményeképpen a negyventagú nemzetiségi bizottságon belül albizottságot hoznak létre, amely – Eötvös intencióinak megfelelően – három hónap alatt ki is dolgozza a javaslatát (ezt szoktuk általában Eötvös-féle törvényjavaslatnak nevezni), hogy aztán az további háromnegyed éven át porosodjon a nemzetiségi bizottság asztalán. (A késedelem oka állítólag az volt, hogy a bizottság létszáma – amiatt, hogy tagjai, mint Eötvös is, közben miniszteri tárcát vagy egyéb funkciót vállaltak – huszonnégy főre apadt.) Végül azonban a bizottság, miután a létszámát kiegészítették, némi vita után 1868. október 28-án mégiscsak benyújtja a javaslatát, amit ezt követően még a központi törvény-előkészítő bizottság is felülvizsgál, s majd csak ugyanezen év november 12-én terjeszt a képviselőház elé. Sokat elmond azonban azoknak az időknek a szelleméről, hogy ellentétben 1861-gyel, 1868-ban már nem egy, hanem három törvényjavaslat is az országgyűlés elé kerül, amelyik végül nem az Eötvös-féle javaslatot, hanem annak Deák által átirrt, átfogalmazott változatát fogadja el. S hogy éppen azért volt három javaslat, mert a nemzetiségi képviselők egy jelentős részét, ellentétben 1861-gyel, immár nem sikerül az Eötvös-féle törvénytervezetnek

35 Schlett, 2002. 19.

megnyerni, s így azok – a nemzetiségi bizottság révén – egy saját kisebbségi javaslatot terjesztenek elő.

A bizonytalanság egyébként még Eötvös viselkedésén is jól látszik. Noha az általános országgyűlési vita során mond egy emlékezetes (bár a saját korábbi, jóval körültekintőbb álláspontjával sok tekintetben elvtelenül szembe forduló) beszédet, a záróbeszéd jogával már nem is él. Csupán annyit mond, hogy egyetért a Deák-féle törvényjavaslattal, noha az nyilvánvaló módon a saját javaslatának teljes újrafogalmazását (és implicite az elvetését is) jelenti. A részletes vitában már egyáltalán nem is vesz részt. Azóta is találgatjuk, vajon mi lehetett erre az oka: valószínűleg a taktika. A törvényjavaslatok kapcsán zajló képviselőházi vita egyébként 1868. november 24-étől 29-éig tartott, s ezen belül öt teljes napon át – november 24-étől 28-áig – folyt az általános vita. Hogy ez a vita – noha kétségkívül lenyűgöző szellemi színvonalon zajlott – mennyire nem volt konstruktív, s hogy a felek mennyire nem tudtak túllépni saját megmerevedett álláspontjukon, jól mutatja a tény, hogy az általános vitát követő név szerinti szavazáson a nemzetiségi javaslatot betervező huszonnégy képviselő magára maradt 267 szóval szemben.³⁶ (A 405 igazolt képviselőből 113 ilyen vagy olyan oknál fogva távol maradt, az elnök pedig nem szavazott.) Ezt követően a „nemzetiségi párti” képviselők kivonultak a tereméből, mert – miután álláspontjukat minimálisan sem tudták érvényesíteni – az ezután következő részletes vita számukra már érdektelen volt.

A vita előkészítéseinek munkálatainál azonban, megítélésem szerint, sokkal érdekesebb maga a vita. Érdekes tehát, még ha felületesen is, de áttekinteni az ott elhangzott érveket, mert túl azon, hogy jól körvonalazzák az egymással sokszor valóban reménytelenül kibékíthetetlen álláspontokat, néha felmutatják – még ha csupán elvi érvénnyel is – a lehetséges megoldás alternatíváját. Nem egészen igaz tehát az az álláspont, miszerint a vita során „a megoldást kínáló »harmadik út« egyáltalán „nem körvonalazódott”, s hogy „a vitában kialakult pozíciókat az unitarista és a föderalista államszerkezet ellentéte határozta meg”. Többségében így is volt talán, s valóban igaz az, hogy „a felszólalók többsége a két – egymással összeegyeztethetetlen – törvényjavaslat egyike vagy másika mellett, vagy ellene érvelt.”³⁷ Voltak azonban olyan – főként nemzetiségi – képviselők, mint például a szerb Nikolics (Nikolić) Sándor, akik – ilyen vagy olyan indokkal – a döntés elhalasztását kérték, akik tehát egyik álláspontot sem érezték a sajátjuknak. Nem csupán azért, mert bizonytalanok lettek volna önmagukban, vagy mert képtelenek lettek volna dönteni: néhányuk éppen azért *döntött* így, mert egy harmadik alternatívában gondolkodott.

A felszólalások rendjét, amint azt már említettem, Deák Ferenc nyitja meg, aki szokatlan módon eleve már egy módosító indítványt terjeszt elő. A beszéd, ahhoz képest, hogy milyen nagy volt a „szőnyegen heverő” tárgyra nézvést a jelentősége, meglehetősen szárazra sikeredett. Deák elmondja, hogy Magyaror-

36 Uo. 22. (Lásd még: Mikó, 1944. 182, 222.)

37 Schlett, 2002. 21.

szágon csupán egyetlen politikai nemzet létezik, az „egységes, oszthatatlan magyar nemzet, amelynek a hon minden polgára, bármi nemzetiséghez tartozzék, egyenjogú tagja”.³⁸ Éppen ezért az egyenjogúságot más értelemben nem, csupán „az országban dívó többféle nyelvek hivatalos használatára nézve”³⁹ lehet törvényben szavatolni. Azt is lehetne mondani tehát, hogy Deák beszéde nem nyújt semmi újat – tudott dolgok voltak ezek, ha nem korábban, akkor 1861 (de valójában 1848) óta; mint ahogyan az is gyanítható volt, hogy a teremben ülő „nemzetiségi párti” képviselők soha nem fogják ezt az álláspontot elfogadni.

A következő felszólaló beszéde már sokkal inkább figyelemre méltó, hiszen arról a Mocsonyi Sándorról van szó, aki a nemzetiségi vagy kisebbségi javaslatot betervezte. Bár a beszéd szemléleti irányultsága nagyban változó, s emiatt talán kissé inkohere is, de mindenképpen tükrözi azt a szándékot, hogy jó – elvi tekintetben is elfogadható – megalapozást adjon a nemzetiségeket mint *közösségeket* megillető jog számára. Mocsonyi álláspontja szerint a jog alapja (minden jog alapja) az „igény”, s ennek megfelelően a nemzetiségek esetében is elsősorban arra kell tekintettel lenni, hogy melyek „a nemzetiségi eszme lényegéből kifolyó jogosult igények”.⁴⁰ A másik szempont, amire tekintettel kell lenni Mocsonyi szerint, az „a célszerűség szempontja”, vagyis hogy a nemzetiségi törvényben lefektetett elvek „ne csak írott malaszt maradjanak”, hanem amennyire lehet, „a lehetőségig valósuljanak is”.⁴¹ Azt, hogy ez távolról sem volt alaptalan aggodalom, jól bizonyítja a törvény utóélete: egyes rendelkezéseit sok helyütt életbe sem léptették. (Mellesleg: a törvény nem tartalmazott szankciókat, tehát a helyi és állami hatóságokat a törvény alkalmazásának elmulasztása esetén semmiféle szankció nem érthette.)

Ami a nemzetiségi jogok elvi megalapozásának problémáját illeti: Mocsonyi szerint az elsőrendű *igény*, ami egy nemzetiség létének már a tényéből is fakad, „nem lehet más, mint saját létének fenntartása”.⁴² Noha ezt az igényt nehéz lenne vitatni, a belőle származtatott jogi következményt annál könnyebb: Mocsonyi szerint ugyanis a nemzetiségi jog éppen azért nem merülhet ki az egyéni jogban – legyen az nyelvhasználati jog vagy egyéb –, mert az egyéni jog nem képes szavatolni a „nemzetnek”, azaz a *közösségnek* a fennmaradását. A nemzetiségi jogok alanya tehát nem lehet elsőrendűen az egyén, „hanem csak éppen a nemzet, mint ilyen”.⁴³ Érdekes módon azok, akik utóbb vitatni próbálták Mocsonyi álláspontját, nem a viszonylag könnyen cáfolható jogi következmény, hanem – mint maga Eötvös is – a kiindulópont felől támadták. Azaz nem a kollektív jogok eszméjét, hanem magának a nemzetiségek *létezésének* a célszerűségét vitatták. A „civilizáció”, mondta például Eötvös, áldozatokat követel, többek között éppen azt, hogy a kisebb, „civilizálatlanabb” nemze-

38 Uo. 25. (A vita anyagát lásd még: Kemény G., 1952. 125–156.)

39 Uo.

40 Uo. 30.

41 Uo.

42 Uo. 31.

43 Uo.

tiségek beolvadjanak a nagyobbakba. „De mi által oltalmazhatjuk magunkat e veszély ellen? Azáltal-e, hogy az egyes nemzetiségeket, mint múmiákat, törvényekbe begöngyölgetve (*Élénk helyeslés*), a törvényhatóságok sírkamrájában rakjuk le? (*Kitörő zajos helyeslés*.) Századunkban ami nem él, annak nincs jövője. (*Hosszan tartó zajos helyeslés és taps*.) Ha a civilizáció emelkedő árjai ellen biztosítani akarjuk magunkat, állítsuk magunkat magasra! (*Tetszés*.) A dagály mér-földnyi lapályt elborít; de az egyes szikla, mely magasabban áll, kiemelkedik, és ki fog emelkedni mindörökké. (*Zajos tetszésnyilvánítások*).”⁴⁴

Azon túlmenően, hogy ez már akkor sem volt különösebben elegáns retorika, Mocsonyi beszédén már csak azért sem lehetett ilyen egyszerűen fogást találni, mert nem pusztán a nemzetiségi jogok célszerűsége mellett foglalt állást, hanem egyszersmind a *nemzetiségi eszme* (tulajdonképpen a nemzetek és a nacionalizmus) létrejöttének és keletkezésének meggyőző történeti magyarázatát is adta. Talán a legfontosabb idevágó érve (később Bibó sohasem felejtette el ezt kellőképpen hangsúlyozni), hogy a nemzetiségi eszme kialakulása, a nemzetiségek öntudatra ébredése valamiféleképpen – történelmileg, de vélhetőleg szerkezetileg is – összefügg a *demokrácia*, az egyenlőséggelvű és népképviselési politika kialakulásával. „Míg az abszolutizmus és feudális alkotmányosság idejében a nép és nyelve semmiféle nyomatékkl nem bírt [...], úgy azon pillanatban, amint az egyenjogúság kimondatott, amint a népek befolyás engedtetett az államéletnek fejlődésére, azon pillanatban ott terem a nemzetiségi eszme a nyelvek harcterén.”⁴⁵ (Erre mondja majd később Justh József, Turócszentmárton képviselője, hogy szerinte „a demokrácia posztulátuma” nem az, hogy „minden nemzetiség nemzetté alakuljon”, hanem az, hogy „egy országban, egy hazában minden polgár egyenjogú legyen”: „a nyelv nem posztulátuma a demokráciának”.⁴⁶ Justh, aki 1861-ben tagja volt a nemzetiségügyi bizottnak, 1868-ban már nem sok engedékenységet tanúsított a nemzetiségi követelésekkel szemben.)

Mai szemmel nézve is fölöttébb sajnálatos tehát, hogy Mocsonyinak a vita során nem akadt egyetlen komolyan vehető szellemi ellenfele sem a magyar oldalon. Mindjárt a következő felszólaló, Barta György (aki 1861-ben szintén tagja a nemzetiségügyi bizottnak) teljesen nyilvánvalóvá teszi azt, hogy nem áll szándékában ezeket az érveket komolyan fontolóra venni, tudniillik Mocsonyi egész érveléséről az a lesújtó véleménye, hogy az egy „nagyon is elvont doktriner irányt”⁴⁷ követ, s nincs tekintettel a dolgoknak a „nagyon is kézzelfogható, gyakorlati” oldalára.⁴⁸ A praktikus nehézségek felémlegetése persze, ahogy az lenni szokott, nem volt más, mint a magyar nacionalizmusnak gyakorlatias érvekbe öltöztetett álcája. A fő érve Bartának az,

44 Uo. 60–61.

45 Uo. 32.

46 Uo. 127.

47 Uo. 45.

48 Uo.

hogy a nemzetiségi jogok biztosítása fölöttébb költséges dolog, márpedig az államnak nem az a célja, hogy a nemzetiségek miatt fölösleges költségekbe verje magát. Az állam célja „a rendes közigazgatás, gyors igazságszolgáltatás és [...] az olcsó háztartás”,⁴⁹ mert a drága háztartás luxusát az eladósodott magyar állam nem tudja megengedni magának. (Erre válaszolja majd később egy másik, immár nevében is román képviselő, Román Sándor [Alexandru Roman] a Tisztelt Ház nagy derűtségére, hogy ha a magyar állam olcsóbb közigazgatást akar, akkor mondjon le a „nagy hazáról”, s „alakítson kisebb országot”. Az adminisztrációt legalább olyan költségessé teszi az a tény, hogy nagy az ország, mint az, hogy többféle nemzetiségek lakják. Ha kisebb lesz az ország, „mindenesetre gyorsabb és olcsóbb lesz az adminisztráció”).⁵⁰

Tekintetbe véve beszédének szemléleti irányultságát, egyáltalán nem véletlen tehát, hogy éppen Bartal említi meg elsőként azt a gyanút is, miszerint itt a nemzetiségi követelések, köztük a kikerekítés csupán álca, szalonképes prezentációja annak a tulajdonképpeni törekvésnek, amely a nemzetiségek részéről az ország *feldarabolására* irányul. Az egész kikerekítési eszme szerint tulajdonképpen azokból a „faj- és vallásazonosság” szülte „rokonszenvekből” meríti végső (és Bartal szerint természetesen elhallgatott) indokát, amelynél fogva Magyarország „nemzetiségeinek némelyike az ország határain kívüli testvéreikhez gravitál”.⁵¹ Abból a tényből, hogy az itt megszólaltatott gondolatot az országgyűlésben hosszas, zajos helyeslés követi, az is következik, hogy Bartal valószínűleg nem volt egyedül ezzel a nézettel – mint ahogyan a „gravitációnak” ezt a gyanúját később valóban többen meg is említik, többé vagy kevésbé elegáns tálalásban. Bartal szerint tehát „a nemzetiségek kollektív egyenjogúsága”, ahogyan azt Mocsonyi s az ő kisebbségi javaslata követelte, „csakhamar Magyarország állami tehetetlenségéhez és második stádium gyanánt teljes széteséséhez vezetne. (*Hosszas, élénk helyeslés.*)”⁵²

Új – és igencsak figyelemreméltó – szempontot a nemzetiségi követelések mellett a már említett Nikolics Sándor szerb nemzetiségű képviselő jelenít meg beszédében. Annál is inkább érdemes érveire odafigyelni, mert ez talán az első olyan felszólalás, amelyik már nem csupán az egyik vagy másik párt álláspontját védi, hanem valamilyen köztes megoldást is sürget – megint csak azt tudnám mondani: egyáltalán nem elvethető indokokkal. Azzal a kézenfekvő feltevessel indítja a beszédét, hogy amennyiben az országgyűlés elutasítja a nemzetiségek „méltányos követeléseit”, ezt követően nincs módja elvárni tőlük a politikai *lojalitást* – olyan gondolat ez, amit a későbbiekben majd több nemzetiségi képviselő is hangoztat. (És furcsa módon *kizárólag* nemzetiségi képviselők hangsúlyozzák: egyetlenegy magyar képviselő sem akadt a vita során, aki fontosnak tartotta volna a *hazaszeretet* jelentőségét megemlíteni.)

49 Uo. 46

50 Uo. 150.

51 Uo. 49.

52 Uo.

Holott az országgyűlésnek, állítja Nikolics, éppen arra kellene törekednie, hogy „a haza minden polgára, bár nyelvre, s nemzetiségre egymástól különböző, egy érzésben különböző ne legyen: a hazaszeretetben”.⁵³ Az ő értelmezésében tehát a nemzetiségek igényeinek kielégítése, köztük a kikerekítés, a területi autonómia intézményesítése nemhogy elszakadási törekvésekhez vezetne, hanem éppen ellenkezőleg: erősíti a polgárokból a honfíúi lojalitást. „És ne féljünk ekkor, hogy az egyes nemzetiségek rokon, más országokban lévő nemzetiségek felé fognak gravitálni. Itt találándják mindazt, mit máshol nem találnak: a legnagyobb politikai szabadság mellett a legkorlátlanabb nemzetiségi kifejlést. Ezt a hazát fogják szeretni.”⁵⁴ Ugyanezt az álláspontot képviseli majd egy nappal később az ugyancsak szerb nemzetiségű Miletics Szvetozár (Svetozar Miletic), a Bács megyei óbecsei kerület képviselője is. „A megyék kikerekítése éppen ellenszer az ellen, hogy egész vidékeken ne támadjon azon törekvés, hogy nemzetiségek megmentése végett a határokon kívül, rokon nemzetekkel egyesüljenek, és hogy azáltal az államot feldarabolják: hisz éppen akkor, midőn minden nemzetiség Magyarországon a municipiumokban megtalálja házikóját és erődjét, melyből nemzetiségét és az alkotmányos szabadságot védheti, éppen akkor fog szilárdulni a kötelék, mely őket a közös hazához fűzi.”⁵⁵ „Ellenben mi lesz akkor, ha a szerb, a román, a szlovák, az orosz és így tovább, idegennek fogja érezni magát saját tűzhe-lyén?”⁵⁶ – teszi fel az akkor még valóban csupán retorikai kérdést.

De ugyancsak Nikolics az első a felszólalók között, aki látja, hogy az álláspontok immár megmerevedtek, s ha nem akar az országgyűlés egy rossz emléké határozatot elfogadni – a nemzetiségek ügyében ugyan, de nagyobb-részt a nemzetiségek akaratával ellentétben –, akkor valamilyen köztes megoldást kellene keresnie. Egyébként pedig úgy ítéli meg, hogy az ő általa felál-lított szempontoknak sem egyik, sem másik javaslat nem felel meg, ezért tar-tózkodni kíván a szavazástól. Ezzel Nikolics megnyitja azoknak a józan han-goknak az – egyébként valóban nem túl hosszú – sorát, amelyek ilyen vagy olyan indokkal a döntés elhalasztását kérték, esetleg hozzá hasonlóan egy köztes megoldást sürgettek. Így például egy szász nemzetiségi politikus, Ran-nicher Jakab (Jakob Rannicher) azt kívánja, hogy „ezen nyelv körüli dolgozat, melynek, bizony igen helytelenül, a nemzetiségi egyenjogúság tárgyában szó-ló törvényjavaslat pompás címe adatik, inkább ne is hozatott volna a Ház elé”.⁵⁷ Kéri a döntés elhalasztását, legalábbis addig, amíg „a községi és hely-hatósági autonómia ügye törvényesen nincs rendezve”,⁵⁸ mert egyedül csak ez lehet kerete a nemzetiségi kérdés megnyugtató megoldásának.

53 Uo. 66.

54 Uo. 68.

55 Uo. 109.

56 Uo.

57 Uo. 132.

58 Uo. 131–132.

De ugyanígy a mindjárt a Nikolics után felszólaló Sztratiimirovics György (Đorđe Stratimirović) szerb nemzetiségű politikus, Nagybecskerek képviselője is arra emlékezteti a résztvevőket, hogy a vita csak „mindkét részről való több bizalom és jóakarat útján oldható meg sikeresen”.⁵⁹ Ez pedig, mint mondja, mindkét fél részéről engedményeket feltételez: „ha önök kevésbé kötik magukat a történeti joghoz, mi pedig inkább emelkedünk fel a faji eszmétől az állam eszméjéhez: csak ekkor és ekként lehetséges a nemzetiségi kérdésnek sikeres megoldása”.⁶⁰ Vagyis Sztratiimirovics szerint a nemzetiségeknek fel kellene adniuk a nyelvi nacionalizmusukat (de legalábbis helyet kellene találniuk mellette az állam iránti hűségnek is), a magyaroknak viszont fel kellene adniuk a „történeti joghoz” való makacs ragaszkodásukat, vagyis ahhoz a meggyőződésükhöz való makacs ragaszkodást, hogy Magyarország a magyaroké. Azt hiszem, mai fejjel sem adhatnánk a résztvevőknek józanabb tanácsot.

Abban is igaza volt, hogy – a magyar liberális politikai *establishment* minden ilyen irányú, őszinte vagy kevésbé őszinte erőfeszítése ellenére – a nemzetiségi kérdés nem oldható meg úgy, hogy a nemzetiségek nyelvének kizárólag „kulturmissziót” tulajdonítunk. „Minthogy pedig a polgárnak munkássága az egyházra, iskolára, egyletekre, községre, bíróságra, helyhatóságokra, parlamentre stb. terjed; s ezek egyenkint és összevéve erkölcsi, intellektuális és politikai fejlődésére szükségesek; minthogy a polgárnak hasznos munkássága mindezen körön belül csak anyanyelvének médiuma által gyümölcsözhet: ennélfogva a nemzetiségi jognak mindezen szférákra ki kell terjednie, s kifejezését a nemzetiségi törvényben találnia.”⁶¹ Legvégül pedig abban is igaza volt, hogy úgymond „az egész törvényjavaslatot” (mármint a többségi, illetve Deák-féle javaslatot) „a haza jövőjére nézve veszedelmes szellem lengi át”, mégpedig „a merev centralizáció szelleme”.⁶² Mindezek ellenére Sztratiimirovics tartja magát a köztes álláspontjához, és nem szavazza meg a nemzetiségi javaslatot.

A legékesszólóbb és leginkább figyelemreméltó beszédet azonban minden bizonnyal a szerb újságíró és nemzetiségi képviselő, Miletics Szvetozár tartotta. Beszéde, noha különféle mozzanataiban természetesen vitatható, mégis kompakt logikai egész, stiláris remekmű, egészen lenyűgöző elméleti/filozófiai vértzetben. (Kétségkívül félelmetes és jó tollú politikai ellenfél lehetett, bizonyíték rá, hogy később sajtóperben, majd hazaárulás vádjával is elítélték.) Miletics – a Mocsonyiéhoz nagyban hasonlító, de elvi tekintetben sokkal inkább megalapozott – kiindulópontja, hogy bár az egyén valóban forrása a jogoknak, de mégsem forrása *minden* jognak. S hogy léteznek az egyén mellett vagy fölött olyan „kollektív egzisztenciák”, amelyek bár egyénekből állnak, mégsem származtathatják jogaikat ezekből az egyénekből, sem pedig az

59 Uo. 69.

60 Uo. 69–70.

61 Uo. 71.

62 Uo. 72.

egyéni akaratok „aggregációjától”.⁶³ Jogaikat „természetőkben és rendeltetésőkben” „viselik”,⁶⁴ mondja. Ilyen kollektív testület az egyház, az állam, de ilyen a nemzetiség is, mint „morális személyiség”. Ezek a testületek az egyénekért vannak, és nem fordítva, éppen ezért az egyének bármikor szabadon elhagyhatják ezeket a testületeket. De amíg az illető testületek tagjai, addig el kell fogadniuk, hogy „egyéni szabadságuk korlátoztassék azon mértékben, melyben azt a kollektív személyiség fönnállása és fejlődése kívánja”.⁶⁵

Miletics felszólalásának azonban korántsem ez a legérdekesebb – bár természetesen vitatható – eleme. Beszédét nyilván a központi bizottság javaslatának kritikájával indítja, amennyiben az csupán nyelvhasználati jogokat ad, ráadásul olyan megszorításokkal, hogy eközben tulajdonképpen a nemzetiségi nyelvek *politikai* jelentőségét tagadja. Ez az eljárás csak akkor volna elfogadható, állítja, ha a nyelvnek csupán *kulturális* jelentősége lenne, a nemzetiségnek pedig csupán „kulturmissziója”. Ezzel szemben viszont, amint azt már Mocsonyi és Sztratiimirovics is észrevették, demokratikus vagy egyenlőségelvű politikai rendszerben a nyelvnek, s következésképpen a nemzetiségnek is mindig *politikai* funkciója van. Részint azért, mert a demokratikus politika *népnyelvi* politika, tehát az „állami funkciók” az összes nemzetiség nyelvén „elintézhető” kell hogy legyenek. Részint pedig azért, mert egy demokratikus államban csak a nemzetiségi hovatartozás adhat érvényes választ a *politikai összetartozás* kérdésére. A „szerződési teória”, állítja, ami a magyar politikai nemzeteszmény mögött is meghúzódni látszik, nem ad valódi magyarázatot az „állami organizmus” létezésére. Ezzel szemben a nemzetiség „külön szerződés nélkül is az embereket és a polgárokat egy állami egységgé vagy az egység egy részévé olvasztja össze”.⁶⁶ Nyelv és állami szféra összefonódása tehát szinte szükségszerű egy egyenlőségelvű politikai rendszerben, s már csak ezért sem lehet egy nyelv funkcióját és elismerését kizárólag a kulturális szférára korlátozni.

Ráadásul a történelem menete is azt mutatja, teszi hozzá Miletics, hogy egy nemzetiség sokáig nem állhat fenn létének és nyelvének *politikai* elismerése nélkül, ezért egy nemzetiség léte mindig politikai megerősítés után kiált. „Ha valamely nemzet nyelve nem bír politikai jelentőséggel; ha nem hathat be minden, tehát a politikai élet nyilvános köreibe is [...]: akkor a nemzetiség, melynek nincs politikai jelentősége, minden másféle szabadság mellett növény fog maradni, melyet minden dér csapni fog, s nem lesz fasudárrá, mely a magasba nő és ágait büszkén terjeszti szét.”⁶⁷ Éppen ezért, mondja Miletics, „nemzetiségünk politikai elismerését és méltánylását is igényeljük”.⁶⁸ Minden, azóta kissé megkopott retorikai sallang mellett is zavaróan modern vagy korszerű fogalmazásmód ez egy olyan korban, amely a 20. századi elismeréelméleteket érte-

63 Uo. 106–107.

64 Uo. 107.

65 Uo.

66 Uo. 102.

67 Uo. 101–102.

68 Uo. 101.

lemszerűen nem ismerhette. A nemzetiségek politikai elismerésének két formája lehet, folytatja Miletics. Vagy az állam szerkezetének átalakítása révén, például a föderatív államszerkezetben, vagy pedig az államszerkezet „meghagyása mellett”, mégpedig oly módon, hogy a jelenlegi államszerkezetet erőteljesen decentralizáljuk, s a nemzetiségi nyelveknek a helyi „önkormányzatok” szintjén teljes körű befolyást biztosítunk. A nemzetiségek léte az első esetben „államjogi”, a második esetben „szorosabb értelemben” vett „politikai” kifejezést nyer.⁶⁹ Magyarországnak Miletics szerint mindkét megoldással élnie kell: az elsővel Horvátország, Szlavónia, Dalmácia és Erdély esetében, a másodikkal a „szűkebb Magyarországon” élő nemzetiségek érdekében. Deák ideája, miszerint Magyarországon csak egy politikai nemzet van, nem egyéb, mint „fikció”, mert minden nemzet egyszerre „genetikai” és „politikai”.

Folytathatnám tovább is a vita szemlélését, de célomat, azt hiszem, már is elértem. Mert bármennyire is felületes volt a vitának ez az áttekintése, aligha lehet kétséges ezek után bárki számára is, hogy ott és akkor valóban körvonalazódtak elvi alternatívák, még ha az ezekre vonatkozó javaslatok zömükben a nemzetiségi képviselőktől származtak is, s emiatt kevés esélyük volt arra, hogy meghallgatásra találjanak magyar oldalon (függetlenül attól, hogy ezek a nemzetiségi képviselők támogatták-e vagy sem felszólalásukban a kisebbségi, nemzetiségi javaslatot). Egyébként is azt látjuk, átlapozva a vita anyagait, hogy míg voltak nemzetiségi képviselők (főként szlávok, s ezen belül is főként szlovákok), akik a magyar álláspontot védték (még ha felszólalásuk többnyire nem is volt több saját politikai lojalitásuk bizonygatásánál), addig egyetlen magyar képviselő sem akadt, aki a nemzetiségi álláspont mellett érvelt volna. Már csak ez az egy tény is jól illusztrálja, hogy a „magyar párt” – akár félelemből, akár cinizmusból – elzárkózott az érdemi diszkusszió elől. De volt a magyar oldalon az elvi elzárkózáson túlmenően egy olyasfajta történelmi fatalizmus is, ami külsőre ugyan az erő pozíciójából való politizálás magabiztos arcát mutatta, de valójában nem volt más, mint szorongással teli makacs ragaszkodás a történeti joghoz: ahhoz az államjogi kerethez, ahhoz a „status quo”-hoz, ami akkor éppen adva volt.

Mintha csak azt mondták volna a magyarok: adhatnánk ugyan engedményeket a nemzetiségeknek, ennek semmi elvi vagy politikai akadálya nincsen, de pillanatnyilag ezt semmi sem indokolja. Lehet, hogy a jövőre nézvést rossz döntést hozunk, de a jövőt senki sem ismeri, s a hatalmi helyzet most nekünk kedvez: akár még szerencsésen is végződhet a dolog. Igaz, hogy az egész vitában csupán egyetlenegyszer jelenik meg tételesen ez az álláspont (a korábban már említett Justh Józsefnek a meglehetősen szélsőséges hangú felszólalásában), de a jegyzőkönyvek tanúsága szerint a felszólalást élénk tetszés fogadta. Amiből ismételten arra következtethetünk, hogy álláspontjával Justh nem volt egyedül a Tisztelt Házban. Kétségkívül van egyébként abban valami pikantéria, hogy az egyik legszélsőségesebb magyar álláspontot a vita során éppen egy

69 Uo. 103.

szlovák nemzetiségi politikus fejti ki. Szokás szerint azzal gyanúsítja a nemzeti-ségeket, hogy kifelé gravitálnak, s céljuk nem más, mint hogy az ország „felda-raboltassék”.⁷⁰ Ehhez pedig ő, mint mondja, szavazatát nem adhatja. „A jövő titkai ismeretlenek előttünk; de én a legnagyobb gyávaságnak tartanám lemondani ezekről a jogokról addig, míg lemondani nem vagyunk kénytelenek.”⁷¹

Irodalom

Deák

2001 Deák Ferenc: Tervezett cikk Erdélyről. In: Deák Ferenc: *Válogatott politikai írások és beszédek I., 1850–1873*, Bp., 2001, 324–339.

Dieckhoff

2002 Dieckhoff, Alain: Egy megrögzöttség túlhaladása: a kulturális és politikai nacio-nalizmus fogalmainak újraértelmezése. In: *Regio*, 13. (2002) 4.: 7–22.

Galántai

1995 Galántai József: *Nemzet és kisebbség Eötvös József életművében*. Bp., 1995, 154.

Eötvös

1978 Eötvös József: A nemzetiségi kérdés. In: Eötvös József: *Reform és hazafiság III.* Bp., 1978, 339–465.

1981 Eötvös József: *Uralkodó eszmék I.* Bp., 1981.

2011 Eötvös József: *A nemzetiségi kérdés*. Kolozsvár, 2011.

Gyurgyák

2007 Gyurgyák János: *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története*. Bp., 2007.

Kemény G.

1952 Kemény G. Gábor: *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualiz-mus korában I.* Szerk.: Kemény G. Gábor. Bp., 1952

Mikó

1944 Mikó Imre: A nemzetiségi törvény megalkotása. In: Mikó Imre: *Nemzetiségi jog és nemzetiségi politika*. Kolozsvár, 1944.

Pál

2010: Pál Judit: *Unió vagy „unifikáltatás”? Erdély uniója és a királyi biztos működése (1867–1872)*. Kolozsvár, 2010.

Schlett

2002 Schlett István: *A nemzetiségi törvényjavaslat országgyűlési vitája. 1868.* Szerk.: Schlett István.

Szűcs

1974 Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem*. Bp., 1974.

⁷⁰ Uo. 125.

⁷¹ Uo. 126.

ESETTANULMÁNYOK EURÓPAI KONTEXTUSBAN



A szláv összetartozás eszméje az 1848 előtti cseh kultúrában

A pánszlávizmus fogalmával óvatosan kell bánni, mert a szláv összetartozás eszméinek különböző változatai vannak, időben és térben eltérő tartalmak kapcsolódnak hozzá. Az értelmezési kísérlet onnét rugaszkodhat el, hogy a szláv nyelvű népek értelmiségi elitje a 19. század elején mintegy természetes gesztussal emelte be a maga nemzetépítési programjába a „közös szláv tudat” újraalkotott hagyományát. Kezükre játszott ebben a német típusú etnokulturális nemzeteszme romantikus ajánlata, amely az anyanyelvre és a régmúlt idők sajátos népi kultúrkincsére hivatkozott. A pánszlávizmus vagy az össz-szláv eszme tehát nem létezik önmagában, mert a nacionalizmus alkatrésze, követi ennek fejlődési szakaszait, illeszkedve az egyes szláv népek eszme-, politika- és társadalomtörténetéhez.

A kérdéskör recepciója legalább annyira része a problémának, mint az esztétörténeti folyamat korrekt leírása. Mivel a szláv eszme bekerült az elmentés előjelű nemzeti ideológiák küzdelmébe, az elmúlt két évszázad politikai gondolkodásában – főleg német és magyar területen – pejoratív jelentés társult hozzá. A reformkorban érlelődő modern magyar politikai hagyományban a „pánszlávizmus” szimbolikus, sőt diabolikus jelentést vett fel, kifejezve az „északi kolosszustól” való nem alaptalan félelmet és a nemzetiségi kérdés rendezésének elvi ellentmondásait. Mindebből nem csupán a mai köztudat, de a magyar historiográfia is megőrzött némi előítéletes tartózkodást vagy helytelenítést a szomszédos szláv népek nacionalizmusának percepciójában. A pánszlávizmus akár érthetőnek is nevezhető elutasítása azonban nem járt együtt a kérdéskör alapos és árnyalt feldolgozásával. A szűkös magyar szakirodalomban mindmáig Alfred Fischel 1919-ben megjelent, elfogult és adataiban sem megbízható művének hivatkozásai köszönnek vissza (valamint a Fischelt kivonatoló Rácz Kálmán idézetei).¹ Legutóbb Romsics Ignác tett kísérletet a pánszlávizmus bemutatására a közép-európai integrációs tervek kontextusában: amíg tanulmányának politikatörténeti része viszonylag jól követi a téma konszenzuális leírását, a legalább ilyen fontos kultúrtörténeti részben alapvető tájékoztatlanságról tesz tanúbizonyságot.² Az elsődleges jelentőségű cseh anyagban nem a mértékadó szövegekre fókuszál, hanem egy

1 Fischel, 1919; Rácz, 1942.

2 Romsics, 1997.

alkalmi újságcikkre. Fischel nyomán idézi Antonín Marek *Unsere Lösung* című rövid esszéjét, amelynek címe már a német szerzőnél is félreértésen alapul. Ráadásul szó szerint követi a Rácz könyvében olvasható téves fordítást, amely azt a kijelentést adja a cseh papköltő szájába, hogy a szláv népek összetartozása „isteni akaratból” fakad.³ Ilyen és hasonló tévedések sajnos tucatjával találhatók a témát valamiképpen érintő hazai értekező irodalomban.

Romsics Ignác tanulmánya panaszkodik arra, hogy a pánszláv ideológia és mozgalom átfogó feldolgozásával mindmáig adós a nemzetközi szakirodalom.⁴ Valóban kevés modern kiadvány van, amelynek címében a „pánszlávizmus” szó szerepel, de ennek egyszerű a magyarázata – a témakört más néven tárgyalják. A cseh szakirodalom például ritkán használja a kifejezést, mivel a szláv összetartozás-tudatának ellenséges érzelmű elutasítását olvassa ki belőle. A téma feldolgozatlansága azonban csak látszólagos, mert a szláv nyelvű szaktudományokban könyvtárnyi irodalom foglalkozik a kérdéssel. A cseh szakirodalom a szlavisztika történetének keretében a téma szinte minden részletét alaposan feldolgozta.⁵

A kérdéskörben leginkább érintett cseh és szlovák szaktudomány eredményeit azonban nem árt fenntartással kezelni. A cseh szlavisztika régi gyökerű, domináns irányzata hajlamos leszűkíteni a témakört a tudományos szlavisztika kialakulására, illetve a „szláv kölcsönösség” kulturális eszméinek vizsgálatára, miközben nem (vagy alig) reflektál az elmúlt évtizedek nacionalizmussal foglalkozó elméleti irodalmára. Frank Wollman, a téma egykor legavatottabb kutatója a „szlavizmus” és a „szláv jelleg” (slovanství) kifejezést használja, amelyen a szláv népek domináns etnikai és kulturális sajátosságait érti (az egyezéseket és a különbségeket egyaránt). A „pánszlávizmus” fogalmát rosszindulatú politikai koholmánynak tartja, amely a cári Oroszország hivatalos ideológiáját sem írja le helyesen a 19. század második felében (ehelyett a szlavofília és a pravoszláv pánrussizmus kategóriáját nevezi meg).⁶ Wollman mindmáig mértékadó véleménye szerint minden „szlavizmus” alapja tulajdonképpen „interszlavizmus”, amely különböző történeti mintázatok szerint összefűzi a szláv népek kisebb vagy nagyobb csoportjait. Kiemelt jelentőséget tulajdonít a Cirill és Metód nevéhez köthető egyházi szláv nyelv megalkotásának, amely cseh és horvát környezetben is tartós hatást gyakorolt (a szerb, a macedón és a bolgár kultúra mellett), s ebből a szláv kul-

3 Uo. 12; Fischel, 1919. 89–90; Rácz, 1942. 53. Marek lírai esszéjének „A szláv” (*Slowan*) volt a címe, és a *Jindy a nyní* című folyóirat 1833/21-es számában jelent meg. Fischel valószínűleg egy későbbi antológia fejezetcímét használta fel, ez hagyományozódott tovább a kompilációs jellegű magyar szakirodalomban. Marek cikkének vitatott nyitómondata így hangzik: „Amit a nyelv egybekötött, azt ember nem szakíthatja szét.” A teljes szöveget közli Berkes, 2003. 205–206.

4 Romsics, 1997. 50.

5 Csak a legismertebb, reprezentatív kézikönyveket emelem ki: *Slovanství*, 1947; *Slovanství*, 1968; *Česká slavistika*, 1995; 1997.

6 Wollman, 1947. 225.

túráteremtő iniciatívából nőtt ki a „pravoszláv szlavizmus”.⁷ A szerző szinte az összes kulturális jelenséget, amely egy vagy több szláv nép közegeiben fejlődött ki, a „szlavizmus” (vagyis a nemzeti jelleg) kifejeződésének fogja fel, kimutatva közöttük az „eszmei folyamatosságot”, amely szorosan kapcsolódik a „szláv etnikum védelméhez”.⁸ Idesorolja a husziták keresztény erkölcsi eszméit, melyeket áthatott a szláv összetartozás tudata (Cirill és Metód hagyománya, a bogumil és bolgár eretnekség). Idesorolja a „humanista szlavizmus” és a „barokk szlavizmus” jelenségeit éppúgy, mint a 19. században kijegecesedő össz-szláv ideológia valamennyi változatát, melyeknek eltérő és esetenként ütköző tendenciáit az alkalmilag kifejeződő „nemzeti egyéniség” (*národní osobitost*) és a konkrét történelmi helyzet kényszerével magyaráz.⁹

Bármennyire is sokirányú és rétegzett a mai szlavisztika tudományos korpusza, a cseh és szlovák szaktudomány domináns irányzata mindmáig őriz valamit a „nemzeti újjászületés” korának ideológiai alapvetéséből. A szláv összetartozás eszméjének kései visszfényeként máig kitapintható egy olyan álláspont, amely a szláv nemzeteket etnikai-néprajzi értelemben közelebb látja egymáshoz, mint a különböző latin és germán népeket. Ezen túlmenően a cseh szlavisztika apologetikusan tekint arra a két évszázad alatt kimunkált szakmai hagyományra, mely szerint a szlávok közösségi érzése régi keletű – végig kimutatható a történelem folyamán –, s nemzeti differenciálódásuk eltartott a 20. század közepéig.¹⁰

Ennek paradigmaticus példája, hogy az összehasonlító kutatásokban a hagyományos cseh felfogás a szláv népek irodalmának (történelmének, néprajzának) összevetésére fókuszál, míg a magyar (s egyre inkább a nemzetközi) komparatisztika a nyelvi szempontoktól mentes regionális tipológiát műveli.¹¹ Ez a narratíva azt a módszertani elgondolást követi, mely szerint a tipológiai jellegű összehasonlító kutatás csak a szláv és a nem szláv irodalmak együttes tanulmányozásával vezethet olyan korrekt eredményre, amelyből hitelesen rajzolódna ki térségünk irodalom- és kultúrtörténeti folyamatai. A szlavisztikai hagyományra épülő irodalmi összehasonlítás és a közép-európai komparatisztika között tehát lényeges módszertani különbség van, bár a két terület részben átfedi egymást. A szláv irodalmak kutatóinak többsége elfogadni látszik azt a megközelítést, hogy a nyelvrokonság meghatározó erejű komparatív tényező: a barokk szlavizmus vagy a szláv romantika elméletét hirdető olyan irodalmi közösség létét feltételezik, amely egyedülállóan specifikus tulajdonságokkal rendelkezik. A szláv irodalmak közötti sűrű és szövevényes kapcsolatok ellenére mégis szembeűnő, hogy az egyes szláv irodal-

7 Uo. 226–227.

8 Uo. 228–229.

9 Uo. 229–239. A szerző össz-szláv irodalomtörténetet is publikált, s alapos tanulmányban fejtegette ki ennek módszertani alapelveit. Vö. Wollman, 1928; Wollman, 1936.

10 Wollman, 1940. 47. Vö. *Slovanství*, 1947; *Slovanství*, 1968; *Česká slavistika*, 1995; 1997; *Slovanství*, 2004.

11 Vö. *History*, 2004–2010.

mak mennyire eltérő pályán fejlődtek, miközben egyes szláv és nem szláv irodalmak között sokkal több párhuzam, analógia és kölcsönhatás fedezhető fel. (Típusát tekintve a cseh és a magyar irodalom sokkal közelebb áll egymáshoz, mint a cseh és az orosz, vagy a cseh és a bolgár.)¹²

Azzal, hogy a cseh és szlovák szlavisztika domináns irányzata nem lát szoros összefüggést a nacionalizmus különböző változatai és a szláv összetartozás eszméje között, további ideologikus ferdítések előtt nyitja meg az utat. A hagyományos iskola úgy tekint az össz-szláv eszmére, hogy annak szinte kizárólag humanista ideológiai tartalmat tulajdonít. Végső érvként a *Slávy dcera* híres vesszorát szokás idézni, amely Jan Kollár herderi eredetű humanizmusát hivatott bizonyítani: „amikor a szlávot szólítod, az »ember« feleljen rá”.¹³

A hivatkozás nem alaptalan ugyan, de eltekint a lírai elbeszélő költemény számos egyéb szöveghelyétől. Az ellentmondás feloldására érdekes javaslatot tesz Václav Černý, a kérlelhetetlenségéről híres irodalomtörténész, aki 1949-ben írt egy szenvedélyes vitairatot *A pánszlávizmus kialakulása és bűnei* címen, amelyet csak halála után, 1995-ban adtak ki. Megállapítja, hogy az első cseh nemzetébresztők „szentírásként” hivatkoztak Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* című híres művének szláv fejezetére, amely visszaadta önbecsülésüket, sőt a jövőbe vetett reményüket. Černý szerint a pánszlávizmus német anyagból gyúrt szláv termék, amely cseh közegben szökkent szárba. Első profétája Jan Kollár, aki már összefüggő rendszert alkotott, s „harminc éven át szövi a pánszláv mítosz nagyszabású pókhálóját”.¹⁴ Šafařík *Slovanské starožitnosti* című könyve, amely a szláv archeológia alapműve, s amely a szlávok európai őshonosságát igyekszik bizonyítani, ugyancsak Herdertől meríti az inspirációt a szlávok „édes” faji jellegének megalkotásában.¹⁵ Černý ugyan leszedi a keresztvizet a későbbi orosz és szovjet érdekű politikai pánszlávizmusról, de azt az erős állítást teszi, hogy az 1848 előtti cseh pánszlávizmus „nem volt más, mint a szlávizmusnak az emberi mivolt nyugati koncepciójába való integrálásának kísérlete”.¹⁶

A filozófus Jan Patočka szigorúban fogalmaz, szerinte a herderi humanitás Kollárnál „szláv messianizmussá alakult át”.¹⁷ Ennél is továbbmegy a neves angol bohemista, Robert Pynsent, aki az 1837-ben kiadott *Wechselseitigkeit*-tanulmány alapján Kollár „biologikus miszticizmusáról” beszél, amelynek nyelvezete a későbbi „extrém nacionalizmus” szóhasználatából köszön vissza: „minden szláv egy vér, egy test, egy nép”. (A nyomaték kedvéért a brit

12 Berkes, 2015. 181–182.

13 „a vždy, voláš-li Slovan, nechť se ti ozve »človek«”. Kollár, 1952. 351.

14 Černý, 2011. 17.

15 Uo. 15. Šafařík neve a cseh helyesírás szerinti alakban szerepel, ahogyan ő maga használta.

A szlovák irodalomban a szlovák helyesírásnak megfelelő *Šafařík* névalak honosodott meg.

16 Uo. 10, 21.

17 Patočka, 1990. 53.

szerző idézi a német szöveget is: „*Ein Blut, Ein Körper, Ein Volk*”).¹⁸ Pynsent szerint Kollár szláv nacionalizmusát ugyan Herder univerzalista eszményei ihlették, de az egységes szláv nemzet felfogása nem tőle, hanem a költő által személyesen is átélt 1817-es wartburgi ünnepségek euforikus hangulatából fakadt, amely a protestáns múltra hivatkozó antiliberalis német nacionalizmus zászlóbontása volt.¹⁹ Ezzel magyarázható, hogy Kollár túllépett a nyelvi nemzetfelfogás pusztán liberális értelmezésén, s Herder eszméit – hasonlóan számos német kortársához – a „vér és rög” mitologikus gondolkodása felé hajlította.

A nemzetépítés mint keret

Az 1848 előtti cseh újjászületés szinte klasszikus példáját kínálja annak, hogy egy szűk értelmiségi csoport a kulturális önépítés programjával sikeres kísérletet tesz a nyelvi alapon álló modern nemzeti társadalom megalkotására. A szláv összetartozás ideológiája a cseh nemzetépítési program része – de csak egyik alkotóeleme –, amelynek változik a helyi értéke, pozíciója a történeti folyamat során.

Szemben a szlavisztikai hagyománnyal, a cseh irodalomtudományi bohemisztika már több mint harminc éve elkezdte dekonstruálni a „nemzeti újjászületés” (*národní obrození*) korának ideológiai örökségét. A fordulatot Vladimír Macura 1983-ban megjelent könyve indította el, amely megalkotta a cseh reformkor értelmezésének új narratíváját.²⁰ Eszerint a kialakuló új cseh műveltség a lassan formálódó értelmiségi elit szubkultúrája volt, amelyet erősen megszűrve a nemzetébresztő mozgalom intézményei (Museum, Matice, egyház, folyóiratok, iskolák stb.) szétterítettek a társadalomban. A korabeli szépirodalom és tudományosság legfőbb sajátosságait a nemzetébresztési harc és az öntudatosítási funkció szabta meg.²¹ A cseh értelmiség többsége német nevelést kapott, a német kultúrát szívta magába: a cseh identitás választása nem volt magától értetődő, nem volt természetes, hanem egyéni döntéssel alapult. Mivel a nemzet fogalmának definiálásakor a német romantika nyelvi felfogásából indultak ki, a döntés kihívásként volt értelmezhető az addigi hagyománnyal szemben. A nemzeti mozgalom vezetői elvetették a társadalom egészét átfogó tartományi patriotizmust, leválasztva a nemzet fogalmát a történeti cseh államról. Mivel azonban rájuk nehezedett önnön gyengeségük tudata, a nemzet megalkotása érdekében gátat szabtak saját autentikus érzéseiknek. Ez a magyarázata annak, hogy a korszak eszmétörténetét nem lehet rekonstruálni a kinyomtatott művek alapján, mert legalább ilyen fontos

¹⁸ Pynsent, 1996. 79. Vö. Kollár, 1929. 119.

¹⁹ Uo. 79–80.

²⁰ Macura, 1983. (Második kiadás: Praha, 1995.)

²¹ Uo. 17–23.

forráscsoportot alkotnak a mozgalom vezetőinek levelezései, naplói (valamint a nyomtatásban megjelent fordítások közvetett utalásai).

A nyelvész Josef Jungmann testesítette meg azt az eszmetörténeti átalakulást, amely a népszellemből eredeztetett nyelvi nemzetfölfogás középpontba állításával új irányt szabott a cseh kultúrának. Már 1806-ban megjelent nyelvvédő iratában egyértelműen leszögezi: „A honi nyelv szeretete nélkül a haza, vagyis a nemzet szeretetét nem lehet elképzelni.”²² Éles szavakkal támadja a csehországi németeket a cseh nyelv visszaszorítása és elnyomása miatt, de érdekes módon az a cseh eredetű értelmiségi-hivatalnok réteg a leggyűlöletesebb előtte, amely elhagyta anyanyelvét (s a hazát vagy az államot tekinti a nemzeti önbesorolás alapvető kritériumának). 1813-ban Jungmann kivonatosan lefordítja Friedrich Ludwig Jahn *Das deutsche Volkstum* című művét, amely a nemzetet organikus egésznek, szinte már kollektív személyiségnek tekinti. Ebben a keretben a nyelv a nemzeti tudat legfontosabb forrása, ebben nyilatkozik meg a nemzeti szellem.²³ A „Volk” értelemben vett nemzetnek elidegeníthetetlen belső értékei vannak (mindegyiknek a maga sajátos értéke). Az elkövetkező évtizedekben ezt keresték a nyelvben, a népi kultúrában és a folklorisztikus szokásokban, s nem utolsósorban az idealizált távoli múlt hagyományában, amelyet nem rontott meg a civilizáció és az egyéniséget középpontba helyező liberalizmus.²⁴

A húszas években Kollár lírai pánszlávizmusa, Čelakovský népköltési antológiája és Hanka kézirat-hamisításai ösztönző mintaként bátorították a cseh irodalmiság felnőtté válását. A nyelvi alapon álló „nemzetébresztők” azonban 1848 előtt hiába erőltették azt az ideológiát, hogy az ország két, egymással konfliktusban lévő nemzeti tömbből – csehekből és németekből – áll, az etnikailag szervezett csoportok valójában csak a népesség két szélső pólusán helyezkedtek el. Ebből fakad az a paradox helyzet, hogy a cseh értelmiségiek kis csoportja egy gyorsan polgárosodó, ám a nemzeti ideológiától jórészt érintetlen társadalmat próbált meg „felébreszteni”. Ennek a kétértelmű helyzetnek az elemzésében rejlik a Macura könyvéből kiolvasható kopernikuszi fordulat, amely azon a megállapításon alapszik, hogy a Hanka és társai által koholt *Királyudvari* és *Zöldhegyi kézirat* tiszta formában fejezi ki a cseh kulturális újjászületés sajátos természetét. Azt ugyanis, hogy a cseh nemzeti mozgalom irodalma nem egy valóságosan létező kulturális folyamathoz kapcsolódott, hanem maga körül alakította ki a kultúrát – mint fikciót.²⁵ Hanka nem tett mást, mint a többiek: kreatív módon egészítette ki a megalkotandó cseh műveltség elképzelt régmúltját.²⁶ A cseh irodalomtörténész döntő felismerése, hogy a fikció nem a múltra, hanem a jelenre irányult. Amikor ugyanis a

22 Jungmann, 1918. 52.

23 Jungmann, 1958. 415–418.

24 Vö. Berkes, 2014.

25 Macura, 1983. 123.

26 Uo. 128.

valóságban nem működik egy átfogó – a világ egészére vonatkoztatható – nemzeti kultúra, akkor az átkerül az álom és a fantázia elkülönülő terébe, ami felidézi, sőt parancsolóan előírja a fiktitivás, vagyis az empíria fölé magasodó eszmény programját.²⁷ Az ebben az értelemben vett kulturális újjászületés a játék elemeivel töltődik fel, a reális és színlelt világ kettőssége benyomul a műalkotásba. Ez a konstrukció teszi lehetővé a cseh kultúra tudatos leválasztását a német művelődés világáról.

A folyamat felgyorsításához szükség volt olyan kulturális mezbe öltöztetett társadalmi eszmékre és mintaként kezelt gondolati szerkezetekre, amelyek felerősítették a nemzeti programhoz fűződő érzelmi azonosulást. A Hanka nevéhez köthető híres kézirat-hamisítás, amely propagandisztikus szempontból a cseh nemzeti mozgalom legsikeresebb fegyvertényének számít ebben az időszakban, a historizáló múltfelfogás kreatív terméke. A tényeket alárendelték a fikciónak, a nemzeti újjászületés elképzelt igényeinek, hiszen az „ébresztés” mozzanata sokkal fontosabbnak látszott, mint a tényszerű igazság. Ezzel magyarázható, hogy a gondolati ellentmondásokat szenvedélyes érülettel hidalták át.²⁸ Lényegében hasonló rugóra jár a szláv összetartozás érzésének a felkeltése, illetve tömegesítővé alakítása, amely a régi szlávok idillikus együttélését és a szétágazó törzsek jelenbeli potenciális erejét az ígéretes jövő utópiájáig hosszabbította meg. A pánszlávizmus ennyiben társadalmi igényt elégít ki, illeszkedik a nemzetépítés ideológiai szerkezetébe.

A szláv projekt eszmei tagoltsága

A tudományos szlavisztika megalapítója Josef Dobrovský volt, akinek hatalmas életművét nem lehet egyértelműen besorolni a pánszlávizmus fogalma alá. Habitusa és egész gondolkodása a felvilágosodás hagyományához kötötte, kriticismusa és a nemzeti eszméhez fűződő ambivalens viszonya sok ellenérzést szült az egy nemzedékkel fiatalabb radikális nacionalisták körében. Sohasem azonosult az öncélú historizmus ideológiai programjával, a múltbeli szövegek elemzésekor a felvilágosult kritika fegyvereit használta.²⁹ Élete második felében kezdett hozzá az összehasonlító szláv nyelvtudomány megteremtéséhez, 1820-ban adta ki latinul az ószláv nyelvvel foglalkozó szlavisztikai alapvetését. (Tőle származik az ismert meghatározás: az ószláv nyelv nem a szláv nyelvek „anyja”, hanem „nővére”.) A német nyelvtudomány módszereit alkalmazva Dobrovský a szlávok közös eredetét tudományos kérdésnek tekintette, de élete második felében megérintette a szláv küldetésstudat gondolata is. A *Slawin* című német nyelvű folyóiratában újraközölte Herder említett művének idillikus szláv ábrázolását, s mint a felvilágosodás gyerme-

²⁷ Uo. 120–122.

²⁸ Uo. 38–40.

²⁹ Dobrovský pályaképéhez lásd Berkes, 2003. 156–170.

ke, fogékony volt arra a Rousseau-ig visszavezethető gondolatra, hogy az emberiség megújulása a romlatlan szláv világból fog kiindulni, mert a történelem során a szláv szellem megőrizte az archaikus életformából fakadó gyöngédséget és szabadságszeretetet. Nehéz ugyanakkor megítélni, hogy ez a messianisztikus ideológia mennyiben volt függvénye Dobrovský hangulati ingadozásainak, mert mániás depresszióban szenvedett, miután egy vadászbalesetben kis híján az életét veszítette. Pánszláv érzelmeinek első, sokáig egyetlen kifejeződése abban a – betegsége mélypontján keletkezett – eksztatikus levelében olvasható, amelyről Miroslav Hroch megjegyzi, hogy nehéz eldönteni, vajon a „költészet vagy az elmezavar” terméke-e.³⁰ A latin nyelvű levél egyik jellemző passzusa így hangzik: „Az Isten még nagy dolgokra vezet a szlávokat a világban. A hitszegő porosz király elveszti majd Sziléziát, amely a cseh királyságot illeti meg, miként a szász Lužice is. A cseh királyság előtt határtalan fejlődés áll. Felvirágzik Lengyelország is, miután megbűnhődött a nemzeti nyelv elhanyagolása miatt (mivel a nemesség jobban kedvelte a francia nyelvet, az idegen szokást és viseletet). Gyarapodni fog az orosz uralom földje, amely elér majd Perzsia és India közvetlen küszöbéig. A szláv nemzet ismét eljut arra a vidékre, ahol először telepedett meg. A Gondviselés útmutatása szerint innét ered nyelveink és nemzeteink közössége. Megváltozik a dolgok rendje, új fordulat veszi kezdetét. Ami elsőként volt, az lesz végezetül.”³¹

1814–1815-ben megjelent *Slovanka* című kétkötetes folyóiratában beható levelezést folytatott a szláv népek szellemi elitjével: szorgalmazta a kölcsönös megismerést, s legfőbb kezdeményezője volt a cseh környezetben hamarosan feléledő ruszsofilának. Pánszlávizmusa azonban tudományos keretek között maradt, amelybe csak enyhén szűrődtek be ideológiai vagy politikai elemek. Élete végén a felvilágosodás és a romantika eszmetörténeti határán állt: magával ragadta az India iránti romantikus érdeklődés, rokonságot vélt felfedezni az indiai és a szláv mitológia között, de ugyanakkor elégikusan emlegette a jozefinista korszak előítéletmentes szellemét, a *tempora Josephit*.³²

A szláv népek összetartozását képviselő nyelvtudomány nacionalista és pánszláv tartalommal való megtöltésére először Jungmann tett kísérletet, aki azt vallotta, hogy a „nyelv nem lingvisztikai tény, hanem érték”.³³ Ez a felfogás átvezet a cseh nyelv – mint kultúrateremtő erő –, valamint a szláv nyelv-rokonság szakralizálásához.³⁴ Amennyiben a nyelv a közösség szellemi életének lenyomata, a közeli rokonságban álló szláv nyelvek azonos vagy hasonló nemzeti karaktert előlegeznek meg. Jungmann kidolgozott egy elméletet a különböző nyelvek értékhierarchiájának megállapításához: a cseh nyelv job-

30 Hroch, 1999. 162.

31 Hikl, 1920. 36.

32 Murko, 1897. 23, 19.

33 Macura, 1983. 54.

34 Uo. 54–55, 60.

ban hasonlít a latinhoz és a göröghöz, mint a kevésbé értékes némethez.³⁵ A szláv nyelvek az antik örökség igazi letéteményesei, de ennél is közelebb állnak a régi preeurópai kultúra „indiai” (szanszkrit) gyökereihez.³⁶ Ez a fel fogás, amely a maga korában nem volt egyedülálló, egyesítette magában a klasszicista ideált és a pánszláv ideológiát.

A kendőzetlen politikai pánszlávizmus kifejezése szinte az egész 1848 előtti korszakban cenzurális akadályokba ütközött, de a napóleoni háborúk végjátéka idején megjelenhetett Antonín Marek Jungmannhoz címzett költői levele, amely a „nagy orosz nemzettől” várta a szláv népek felszabadítását.³⁷ (Néhány évvel később egy másik hasonló versének publikálását már megtiltották.) Marek volt a legbensőségesebb barátja Jungmannnak, ezért a plebejus nacionalista nemzedék vezérének hozzá intézett levelei forrásértékkel bírnak. Jungmann 1810-ben a következőket írta: „Szilárdan hiszem, hogy az orosz hatalom lebírja a franciát, s ez nekünk, szlávoknak örömünkre kell hogy szolgáljon, hisz az összes szláv dialektus így egyesülni fog. Mi az oroszoktól, az oroszoktólünk átveszik a nyelv tökéletesítését. Amit tehát most csehül írunk, már ama nagy szláv birodalom számára írjuk.”³⁸ 1831-ben, a lengyel felkelés leverése után pedig ezt írta barátjának: „Én sajnálom a lengyeleket, de örülök az egész szlávtság szempontjából, mivel megcsappant belső ellenségeinek száma. A lengyel nyelv elnyomásával kiszélesedik az orosz nyelv használata, s ez lehet az első lépés az egyetemes szláv nyelv írásba foglalásához, ami nem lesz más, mint az orosz.”³⁹

A cseh politikai pánszlávizmus rejtőzködését azonban nem csupán a cenzúra és a kedvezőtlen politikai feltételek magyarázzák, hanem a szláv összetartozás eszméjének döntően nyelvi-kulturális tartalma és érvrendszere is. Tehát nem csupán a nemzeti mozgalom gyengeségéből fakadt, hogy a cseh össz-szláv ideológia kulturális keretek között fogalmazta meg önmagát. Nem teljesen véletlen, hogy a cseh tudományos és kulturális pánszlávizmus két legnagyobb hatású alakja, Šafařík és Kollár éppen szlovák környezetből származott, mivel számukra a cseh identitás elfogadása kevésbé volt magától értetődő, mint cseh értelmiségi társaiknak. Kollár és Šafařík elutasították a magyarországi szlovákok szűkre szabott egzisztenciáját, s kiközösítettségük tudatában a teljes szlávul beszélő világgal vállaltak közösséget. Miután kiépítették a szláv kölcsönösség bonyolult eszmerendszerét, cseh környezetben találták meg az ideális befogadó közeget, amely applikálta műveiket a nemzeti újjászületés kulturális önépítő programjába.

Műveiket mindketten csehül és németül írták, elutasítva később a Ludovít Štúr által szorgalmazott szlovák irodalmi nyelv bevezetésének „szepara-

35 Jungmann, 1948. 55.

36 Macura, 1983. 54.

37 Krystýnek, 1958. 102.

38 Hikl, 1920. 51.

39 Idézi Krejčí, 1928. 182.

tista" irányvonalát, de kimondva-kimondatlanul úgy gondolták, hogy az eljövendő „csehszláv" nemzet arculatának kialakításában a szlovák komponensnek is erőteljesen érvényesülnie kell. Ennek az igénynek a fogadtatása cseh részről nem volt kedvező. Jellemző epizód, hogy amikor Jungmann lefordította a szlovén Kopitar egy német nyelvű cikkét a Habsburg-állam szláv népeinek helyzetéről, az eredetiben szereplő „szlovák" szót a „felső-magyarországi cseh" kifejezéssel cserélte fel.⁴⁰ Ennek ellenére Kollár és Šafařík életműve legalább annyira része a cseh kultúrtörténetnek, mint a szlováknak, s nemzetközli hatásuk is kifejezetten jelentős.

Ha valakire, akkor éppen Šafařík életművére illik rá a „tudományos pánszlávizmus" kifejezés. 1826-ban Budán adta ki az egyetlen nemzetnek fel fogott szláv népek irodalomtörténetét, amelyben kitér az egyes népek eredetére, lakóhelyükre, vallásukra és erkölcsi szokásaikra. Külön-külön tárgyalva egymás mellé helyezi az egyes szláv népekre vonatkozó nyelv- és irodalomtörténeti adatokat, amelyek a szerző szándéka szerint kiadják a szlávok múltjának és jelenének teljes panorámáját. Nagyszabású, kompilációs jellegű adathalmazról van szó, amelynek összegyűjtése a maga nemében heroikus szellemű, úttörő vállalkozásnak tekinthető.⁴¹ Ugyanakkor a szerzőt nem csupán tudományos cél vezette, hanem az össz-szláv nemzeti tudat felébresztésének a szándéka, amelyet a herderi „szív és fantázia" hatott át.⁴² Cáfolja Prokopiosz, a 6. századi történetíró állítását, hogy a régi szlávok a „vadság" és a „barbárság" körülményei között éltek, mivel a szlávok elődei eredeti műveltséget hoztak magukkal Indiából. Nagy tisztelettel ugyan, de Dobrovskýval szemben határozottan védelmébe veszi a *Zöldhegyi kézirat* eredetiségét, amelyet Hanka többi hamisításával együtt az ősi műveltség lenyomatának tekint (használva a Herdertől származó „Naturpoesie" kifejezést). Átveszi a lengyel Rakowiecki fantasztikus elképzeléseit a kifinomult ősi szláv műveltségről, amely az indiai eredetnek köszönhetően már a kereszténység felvétele előtt nagyszerű civilizációs eredményeket mutatott fel. Szenvedélyesen érvel a pogány szlávok magasrendű erkölcsi felfogása mellett, amely számára „szent dolognak" számít, mivel úgy ítéli meg, hogy egyetlen népre sem szórtak annyi rágalmat, mint a mások által elnyomott szlávokra, akik a történelem későbbi évszázadaiban a rájuk nehezedő idegen (német, magyar, török, tatár) elnyomás miatt süllyedtek vissza az elmaradottságba.⁴³ Hasonló szellemű Šafařík másik legfontosabb könyve, az 1837-ben Prágában csehül kiadott *Slovanské starožitnosti* (Szláv régiségek), amely kiérlelt tudományos vállalkozás volt ugyan a régi szlávok 456 és 988 közötti korszakának összehasonlító és komplex ábrázolására, de rányomta bélyegét a „teoretikus spekuláció".⁴⁴

40 Macura, 1983. 76.

41 Hanuš, 1927. 17–19.

42 Uo. 20.

43 Uo. 26–27.

44 Štaif, 1997. 60.

A szláv összetartozás eszmei ajánlatának legfőbb népszerűsítője azonban a költő Jan Kollár volt, akinek életművét a „kulturális pánszlávizmus” fogalmában lehet összefoglalni. Fiatalon, az 1810-es évek második felében a németországi protestáns egyetemeken szívta magába Herder és a német nacionalizmus új eszméit, majd harminc éven át a pesti evangélikus egyház lelkészeként tevékenykedett. Nagyszabású költői műve, az először 1824-ben megjelent *Sláwy dcera* (Sláva istennő leánya) háromszor ötven, tartalmilag csak lazán összefüggő petrarcai szonettet tartalmaz, melyet megfejtelt egy elégikus disztichonokban írt, fenséges hangvételi előhanggal, amely a németországi szláv népek pusztulását siratva a szláv nemzeti eszme szenvedélyes dicsőítésévé magasodik. Az első éneket alkotó szonettekben a költő zarándokutat tesz német szerelme szülőföldjén, amelyet egykor szláv népek laktak. A szerelmi érzés egybeolvad a szlávok sérelmeivel, amely a „teuton” nemzet lelkén szárad. A legnagyobb véték: a nemzeti azonosságtól, az anyanyelv természet diktálta jogától való megfosztás, amelyet Kollár az egyetemes erkölcs és az általános emberi jogok sérelmeként ábrázol. A költemény mitologikus síkján megjelenik a virágruhába öltözött Sláva istennő, aki panaszt tesz az istenek gyűlekezetében, mivel igazságtalanság érte a szelíd szláv népet. Ennek nyomán Lada istennő, a szláv Vénusz megalkotja a szépség ideálját: Sláva leányát, aki enyhíteni hivatott a szlávokért méltatlan szenvedéseket, s aki a szláv nép eszményi jövőjét testesíti meg. Sláva leánya azonban nem más, mint Mína, a költő jegyese, a lobdai evangélikus lelkész leánya. Mína egyesíti magában a lengyel lány dallamos beszédét, a szerb báját, a orosz előkelőségét stb. Mína, a német paplány ugyanis a germán hódítás miatt kihalt szláv népek leszármazottja, s a szlávok elvesztett jó tulajdonságai benne kelnek újra életre. A költő távozik erről az elátkozott földről, ahol testvéreit egykor legyilkolták, de szilárdan hiszi, hogy a Saale vidéke egyszer újra szláv lesz, s örök hűséget fogad Mínának.

A költő kedvesének képe az egyedi alaktól a személytelen mítosz felé halad, amely szakrális elemekkel telítődik. Ennek nyomán mondja Vladimír Macura, hogy a *Sláwy dcera* eszmei építménye végül a nemzetébresztési ideológia mitologikus vázlatát adja ki: a Gondviselés, a nemzeti valóság felstilizálása, az Áldozat szimbolikája át van itatva a cseh újjászületés kulturális programjával. Még abban a motívumban sincs semmi ellentmondás, hogy Mína eredetileg „német nő” (amelyen a pánszlávizmus kritikusai szívesen gúnyolódtak). A nemzeti újjászületés korának logikája szerint a szláv „faji jegyeket” viselő német leány „visszaszlávosítása” hazafias cél: kompenzáció a szenvedésekért, a sérelmek szelíd megtorlása, amely szárnyakat ad a cseh nemzeti program maroknyi hívének.⁴⁵

A költemény felidézi Herder képeit a szlávok békés műveltségéről, amely megvetette az európai civilizáció alapjait, hogy aztán annál visszataszítóbb legyen brutális elnyomásuk jogtalansága. A humanitás herderi fo-

45 Macura, 1983. 95–103.

galmának értelmezésében azonban világosan kiolvasható Kollár felfogásának szűkössége, amely a vers későbbi énekeiben a nemzeti gyűlölet felszíkázásához vezet. A herderi indítatással az még magyarázható lenne, hogy a humanitás fogalmát Kollár a kollektív identitásra vonatkoztatja, de az már feltűnő ellentétben áll a felvilágosult hagyománnyal, hogy a humanitásnak csupán a szlávság a letéteményese (beleértve esetleg a szlávok más nemzetiségű barátait). Ennek következtében szinte fajelméleti fejtegetésekbe bocsátkozik, amikor a más nemzetekbe beolvadt szláv népesség kitörölhetetlen antropológiai jegyeiről beszél:

Arca, alakja szláv, de a nyelv idegennek a nyelve.

*Mert faj-jellege oly mélyen van a szlávba bevésvé,
Hogy kitörülni sem a kor, sem a hely nem erős.⁴⁶*

A *Slávy dcera* első szonettjei jelentős lírai erőről tanúskodnak, de ahogy a költemény előrehaladtával gyöngül a szerelmi élmény, a mű egyre inkább monoton és tudálékos jelleget ölt. Kollár műve minden egyes átdolgozás és bővítés után egyre didaktikusabbá válik: „az utolsó verzió már nem más, mint strófákba szedett szláv archeológia, történelem, jogtudomány és prófécia”.⁴⁷ Ezzel párhuzamosan írói pályájának második felében Kollár a tudomány és a közírás felé fordul, s a szláv népek kulturális újraegyesítésének a programját igyekszik népszerűsíteni. A szláv népek irodalmi „kölcsonösségéről” írt híres röpiratában az egységes szláv nemzet fikciójából indul ki, amelynek alkotórészei a történelem folyamán eltávolodtak egymástól – különböző „törzsekre” és „nyelvjárásokra” szakadtak –, de Kollár szerint ez nem tekinthető befejezett folyamatnak, mert egy nagyszabású kulturális terv megvalósítása esetén ismét helyreállítható a régi, szoros kötelék.⁴⁸ A kulturális pánszlávizmus programja azonban sokkal visszafogottabb, mint első pillantásra látszik, mert a gyakorlatban Kollár elismeri az egyes szláv nyelvek relatív önállóságát. Szerinte négy alapvető „nyelvjárás” létezik: az orosz, a lengyel, a cseh és az illírnek nevezett szerb-horvát, amelyet minden művelt szlávnak meg kell ismernie, s csak a kulturális csere hosszú folyamatában alakul majd ki a jövőbeli össz-szláv nemzeti műveltség. Ugyanakkor Kollár határozottan elutasította a politikai pánszlávizmus vádját, s lojalitását fejezte ki a fennálló társadalmi és állami intézmények iránt.

46 Csalomjai [Pajor István] fordítása. In: Hazánk, 1879.

47 Černý, 2011. 18.

48 Kollár tanulmánya az 1836-ban megjelent első folyóiratbeli közlés után még több, eltérő szövegű német és cseh változatban ismeretes. Valamennyi szövegváltozatot egy kötetben összegyűjtve közli: Kollár, 1929.

A szláv demokrácia

Az elsősorban cseh környezetben kifejlődött össz-szláv eszmevilág fontos eleme volt az a feltételezés, hogy a korai középkor törzsi szervezetben élt szláv népei egy szabad és demokratikus életforma letéteményesei voltak. Nagy történeti művében František Palacký azt feltételezi, hogy a huszita mozgalom ezt a nem teljesen elhalványult hagyományt aktualizálta. A történész itt a maga korának szellemében teremti meg az összhangot a huszita hagyomány és a liberális kor eszményei között, hiszen a középkori jellegű vallási mozgalmat a polgári szabadságesszme és a demokratikus társadalmi rend előfutáraként ábrázolja. Annyi bizonyos, hogy nem légből kapott állításról van szó, mert a korabeli tudományos diskurzus széles körben hivatkozott a régi szlávok idealizált közösségi karakterére. Itt ismét Herderre és az őt követő Šafaříkra lehet utalni, akik banális módon eszményítették a romlatlan természetességet és népi őskultúrát hordozó szláv népeket. Bár a „jó vadember” rousseau-i idilljének átvétele ellentétben állt a történeti forrásokkal, tartós hatást gyakorolt a romantikus szellemű történetíráásra. Két lengyel tudós, Ignacy Benedykt Rakowiecki és Waclaw Aleksander Maciejowski jogtörténeti kutatásai azon a feltételezésen alapultak, hogy a szláv népek ősi törvényei és intézményei egységes rendszert alkotnak. Mindezek alapján fogalmazta meg Palacký a *Csehország története* 1848-ban kiadott cseh nyelvű változatának híres előszavát, amelyben a szláv előidőket mint békeszerető földművesek idillikus világát írja le, s amelyben nem nehéz felfedezni a liberális koreszmék visszavetítését a régmúltba: „A régi szlávok legfőbb jellemzője, hogy a szabadság és egyenlőség megillette a közösség összes polgárát.”⁴⁹ Később pedig így fogalmaz: „Bevett szokás volt az összes lakos általános szabadsága, a jog és a törvény előtti egyenlőség”, a népgyűlésnek felelős kormányzat s a „közsabadság dicsőséges védbástyája, az esküdszék”.⁵⁰ A szerző szerint ezzel szöges ellentétben állt a németek harcias, hódító karaktere, amelyet „nem a szabadság érzése vagy szükséglete, hanem a hatalom és a javak utáni vágy hevített”.⁵¹ A szlávok szabadsága azonban anarchisztikus jelleget öltött: elutasították a rend és a kormányzat erős kötelékeit, kivonták magukat a kiemelkedő személyiségek hatása alól, nem gondoskodtak az önvédelemről. A megsemmisülés veszélye idézte elő, hogy az „idők múlásával a szláv is kénytelen volt szokásain változtatni, nemzeti életébe római és német elemeket vegyíteni”.⁵²

A romantikus historizmus szemlélete Palacký esetében is a hazafias agitáció igényéből fakadt, de Šafaříkhoz képest sokkal kevésbé volt apologetikus a régi szlávokkal kapcsolatban. Abból indult ki, hogy a szláv csehek a régmúltban államot alapítottak, amely történeti változásokon ment ugyan ke-

49 Palacký, 1939. 10.

50 Uo. 12.

51 Uo. 9.

52 Uo. 10.

resztül, de a jogi folyamatosság fennmaradt. Felfogása szerint a cseh állam realitása nemcsak a történelmi folyamatban gyökerezik, hanem a történetileg kialakult eszmékben is, melyeket a nemzedékek hagyományoznak át.⁵³ A romantikus szemlélet nem akadályozta meg abban, hogy viszonylag reálisan érzékelje a cseh társadalom változásait, alkalmazva a forráskritika módszerét is. Arra a következtetésre jutott, hogy a 13. század derekáról származó cseh történeti források sokkal régebbi eredetűek, mint a fennmaradt latin iratok datálása.⁵⁴ Feltételezte ezért, hogy a törzsi társadalom keretei között a cseh szlávok demokratikus viszonyok között éltek, de a pontos fogalomhasználatl szemben a „demokráciát” csak a törvény előtti egyenlőségre értette, nem terjesztve ezt ki a politikai és szociális szférára.⁵⁵ Egyetértett azzal, hogy léteztek birtok nélküli tagjai az akkori társadalomnak, de tagadta azt, hogy törzsi környezetben kialakult volna a jobbágyság, vagy netán a rabszolgatartás. Megkülönböztette azokat, akik személyileg szabadok, de anyagi értelemben függésben voltak, valamint azokat, akik egyik vagy másik szempontból nem voltak szabadok, mert jobbági kötöttségek között dolgoztak a törzsi vezetők birtokain. Meg volt győződve arról, hogy a 13. század közepéig a cseh társadalom nem volt feudális jellegű, mert nem léteztek rendi kiváltságok. Kutatásaiban számos utalást talált arra, hogy a feudalizmus a társadalom belső fejlődési folyamatában alakult ki, nem pedig a német-római jogrend importjaként, de ezt felülírta saját történeti koncepciója, amely a külső hatást tartotta elsődlegesnek.⁵⁶

Palacký munkája óta könyvtárnyi irodalom született a szlávok – s köztük a csehek – legrégebbi történetéről. A pozitivista tudomány már a 19. század végén elutasította a „szláv rend” romantikus utópiáját, de a kérdés azóta sem jutott teljesen nyugvópontra. A történészek között is vannak, akik úgy ítélik meg, hogy Palacký nem csupán politikai eszméit vetítette vissza a korai szláv történetre, mert az általa rajzolt kép reális elemeket tartalmaz, s mint tudományos hipotézis, máig figyelmet érdemel.⁵⁷ Az az elképzelés persze, amely a „néplélek” vagy a „nemzeti szellem” állandóságából indul ki, szakmai körökben már régóta nem tartható, mert az egyes népek kulturális identitását egymásnak feszülő elemek konglomerátuma adja ki, s folyamatos változásban van. Az újabb kutatások megegyeznek abban, hogy a frank hódítás előtti „barbár” német és szláv törzsek berendezkedése és jogfelfogása között nem volt lényeges különbség (etnikai alapon nem lehet a „harcos” és „szelíd” karakterológiát kiosztani közöttük).⁵⁸ A különbségek később keletkeztek, amikor a különböző térségek eltérő mértékben és eltérő dinamikával kerültek

53 Štaif, 1997. 55.

54 Uo. 57.

55 Uo. 57–58.

56 Uo. 58.

57 Válka, 1968, 45.

58 Modzelewski, 2000. Vö. Modzelewski, 2011.

a római jogot közvetítő frank, majd német befolyás alá.⁵⁹ A szláv világ nagyobbik fele, valamint a skandináv és magyar területek kimaradtak a római örökséget hordozó hódítók közvetlen terjeszkedéséből, ezért a kereszténységet felvett közép-európai barbár államok csak külföldi mintákat vettek át (s az átvétel nem azonos a kívülről kikényszerített átalakulással). Ahol hiányzott a római örökség, a barbár államok kénytelenek voltak a hagyományos törzsi társadalmakra támaszkodni, melyeket a rokoni összetartozás mély érzése, szigorú kollektívizmus és a hagyományok domináns érvényesülése jellemezett. A törzsi szervezet felbomlása után a vidéki népesség nem kényszerült a földesúri hatalom alá, mert az ősi jogszokások ereje, illetve a királyt megillető – törzsi eredetű – kötelezettségek megfelelő védelmet nyújtottak.⁶⁰ Ebben az archaikus szerkezetben az állam nem törhetett brutális módon a köznépi szabadok hagyományos jogai ellen, mert nem tudott volna kormányozni a helybeli közösségek együttműködése nélkül.⁶¹ Mintegy három évszázadra volt szükség, hogy a cseh, lengyel és magyar állam régiójában gyökeret verjenek a nyugati feudális intézmények. A 13. század végére játszódik le az „immunitás”, vagyis a fejedelmet és tisztségviselőit megillető előjogok átruházása a földesurakra, de az intézményi modellek közül továbbra is hiányzik a „feudum” és a „beneficium” (vagyis a tisztség és az azzal járó jövedelem átörökítése).⁶² Mindezek alapján feltehető a régi szlávok archaikus jogszokásainak továbbélése a 13. századig, de roppant kétséges, hogy a szabadság és egyenlőség állítólagos hagyománya bármiféle kapcsolatba hozható lenne a 19. század liberális eszméivel és intézményeivel.

Az ausztrószlávizmus

Az eszmei konstrukció első két rétegét tehát az összehasonlító szláv tudomány, illetve a „szláv kölcsönösség” tisztán kulturális eszméi alkották. Ez a kulturális pánszlávizmus szinte észrevétlenül vedlik át az egyes szláv népek (főként a csehek és szlovákok, kisebb részben a délszlávok) nacionalista politikai ideológiájának kulcsfontosságú elemévé, s ekkor már német- és magyarellenes motívumok is automatikusan társulnak hozzá. A pánszlávizmus oroszbarátságot is jelent – esetenként túlzó russzofiliát –, de az alaphelyzet mégis az, hogy a dunai monarchia szláv népei igénylik ugyan az orosz hatalom közvetett támogatását, ám idegenkednek is annak barbár önkényuralmi rendszerétől és pravoszláv vallási ideológiájától. Ebben az összefüggésben születik meg az ausztrószlávizmus gondolata, amely a Habsburg-állam kérétei között a szláv népeknek meghatározó szerepet kíván juttatni. Mivel azon-

⁵⁹ Modzelewski, 2000. 14.

⁶⁰ Uo. 18–19.

⁶¹ Uo. 19.

⁶² Uo. 21–22.

ban az egyes szláv népek érdekei korántsem estek egybe, s mindegyikük az önálló nemzeti fejlődés útját választja, az egységes szláv nemzet eszméje lényegében fikció maradt. Paradox módon az úgynevezett természetjogi felfogás, amely eredetileg ösztönzője volt a szláv tudat megerősödésének, idővel az egyes szláv népek elkülönülését segítette elő, mivel minden népcsoport egyedi létének igazolásához szállított érveket.

Amint a cseh emancipáció túljutott a kulturális intézmények megszervezésén, a szláv öntudatra való hivatkozás vesztett jelentőségéből. Az 1840-es évek derekán megy végbe az a fordulat, amely a pánszláv illúziók háttérbe szorításával szétválasztani igyekszik a kulturális és a politikai törekvéseket. Ennek volt demonstratív – bár sokak által botrányosnak ítélt – kifejeződése Karel Havlíček *A szláv és a cseh* című 1846-os cikke, amelyben határozottan elutasította a pánszlávizmus valamennyi formáját. Havlíček, a russzofil érzelmű fiatal újságíró 1843-ban egy évet töltött Oroszországban egy konzervatív szlavofil professzor családjánál, s hazatérése után élesen szembefordult a pánszlávizmussal. Cikkét, amely a cseh politikai gondolkodás egyik alapszövege, ezzel a felütéssel indítja: „A szlávok, vagyis az oroszok, lengyelek, csehek, illírek stb. nem alkotnak egyetlen nemzetet”, majd így folytatja: „A szláv név mindig csak földrajzi elnevezés vagy tudományos terminus lehet, nem fűződhet hozzá az a szív vagy rokonszenv diktálta érzés, amellyel valaki a saját nemzetét néven nevezi. [...] Amennyire nevetséges érzület lenne, ha valaki az indoeurópai patriotizmusról írna lelkesült költeményeket, ugyanúgy, csak persze kisebb mértékben, hamis érzület az össz-szláv hazafiság. [...] Még ha az egyes szláv nyelvek között nem is volna akkora az eltérés, mint a germán vagy a latin nyelvek között (jóllehet a holland közelebb áll például a némethez, mint a cseh az oroszhoz, s a francia és az olasz között sem nagyobb a különbség, mint az orosz és a cseh között), nem feledkezhetünk meg arról, hogy a nemzetet (s egyúttal a nemzetek közti különbségeket) nem csupán a nyelv határozza meg, hanem a szokások, a vallás, a kormányzat, a műveltség, a szimpátiák és más dolgok együttevén.”⁶³ Havlíček nemcsak a politikai értelemben vett pánszlávizmust utasítja el, hanem a szláv összetartozás költői képzetét is. Szerinte Kollár fennkölt gondolatvilága a cseh értelmiséget „valamiféle megfoghatatlan barátságra és testvériségre hevítette a szláv nemzetek iránt”, ám e költői, de felettébb homályos program hívei folyamatosan ingadoznak: hol a pusztá „irodalmi kölcsönösségre” hívnak fel, hol pedig kimondott vagy kimondatlan „pánszláv [politikai] igényeket” pendítenek meg.⁶⁴ Ezzel szemben Havlíček kijelenti: „A mi hazánk nem a szlávság, hanem Csehország, Morvaország, Szlovákia és Szilézia.”⁶⁵ Cikkét ezekkel a pro-

63 Havlíček, 1900. 36–37.

64 Uo. 37–38.

65 Uo. 45.

vokatív szavakkal zárja: „Nemzeti büszkeséggel mondom, hogy »cseh« vagyok, de azt sohasem, hogy »szláv«.”⁶⁶

Havlíček cikkének leghíresebb passzusa az oroszokra vonatkozik: „Az oroszok (nem a kormányról beszélek, mert ennek gondolkodását nem ismerhetem) mondhatni foggal-körömmel vetették rá magukat a pánszlávizmus eszméjére. Az egész világon, de kivált Európában gyűlölik vagy megvetik őket (s ennek többnyire nyomós oka van). Felettébb kellemes meglepetés volt tehát számukra, hogy valahol nyugaton mégis barátokra leltek. Rögtön barátkozni kezdtek, testvéri viszonyt szőttek velünk és az illírekkel, de titokban a gyámolító idősebb fivér szerepét tulajdonították maguknak. [...] Ezek az urak »orosz« helyett mindenütt »szlávot« kezdtek mondani és írni, hogy aztán majd a »szláv« helyett ismét »oroszt« mondhassanak.”⁶⁷

Az ausztrószlávizmus a cseh politikai nacionalizmus kiérlelt formája, amelyet elsőként Palacký fejtett ki 1848 tavaszán a frankfurti előparlamentnek küldött válaszlevelében. Ebben a nagy feltűnést keltett írásban, amely a korabeli cseh politikai gondolkodás másik alapszövege, a német liberális közvéleményben uralkodó „nagynémet” koncepció cseheket fenyegető veszélyével szemben javasolta a Habsburg-állam fenntartását. Érvelése szerint a kisebb dunai népek csak akkor tudnak talpon maradni, ha az egységesülő Németországgal és az univerzalizásra törekvő orosz monarchiával szemben a Bécs központú államközösség szilárd kötelékeihez ragaszkodnak. Nem a régi Ausztria megőrzését, hanem alkotmányos és föderatív átalakítását javasolta, hogy „valamennyi [...] egysült nemzet és felekezet teljes jogegyenlőséget és megbecsülést élvezzen”.⁶⁸

Nyitott kérdés, hogy a birodalom vélelmezett szláv többsége alapján az ausztrószláv program megvalósítása cseh vagy szláv dominanciát is jelentett volna (ahogy Havlíček gondolta a forradalmi napokban),⁶⁹ vagy a Duna menti nemzetek egyenrangú szövetségét, amelyhez Palacký kitaróan ragaszkodott a forradalmi kísérlet bukása után is.⁷⁰ Föderalista tervét 1849-ben nemzetiségi, 1865-ben államjogi alapon terjesztette elő. Az osztrák–magyar kiegyezés küszöbén Palacký ismét megerősítette, hogy Ausztria hivatása a korona alá tartozó nemzetek egyenrangú föderációja lenne, a dualizmus viszont a német és a magyar elem igazságtalan túlhatalmát jelenti: „Ha a korszerű osztrák állam eszméje vereséget szenved, s az ellenkezője valósul meg; ha ez a sokszínű és a maga nemében egyedülálló birodalom nem a mindenkit egyformán megillető igazságot választja, hanem az egyik hatalmát a másik felett; ha a szlávokat valóban alárendelt fájja és két másik nemzet uralmának tárgyává nyilvánítják, akkor a természet is jelentkezik majd a maga jogáért. [...] A dua-

66 Uo. 70.

67 Uo. 62–63.

68 Palacký, 1874. 153–154.

69 Doubek, 2004. 52.

70 Černý, 2011. 42–45.

lizmus kihirdetésének napja a természet ellenállhatatlan erejénél fogva egyúttal a pánszlávizmus születésnapja is lesz, a legkevésbé kíváncsi formában. [...] Mi szlávok őszinte fájdalommal, de félelem nélkül nézünk a jövő elébe. Léteztünk Ausztria előtt, s leszünk utána is.”⁷¹

A dualizmus kihirdetését és a trializmus bukását Palacký már csak a háttérből figyelte, tanácsokkal látva el a veje által vezetett cseh liberális pártot. Tünetően elutazott még egy oroszországi szláv rendezvényre, amelynek nagyobb volt a füstje, mint a lángja. Mint a nemzet patriarchája, egyre merevebbé és konzervatívabbá vált: hatása alá került annak a kiélezett nacionalista küzdelemnek, amelyet a birodalom nemzeti elitjei folytattak egymás ellen, s amelyből a liberalizmus humanista elemei fokozatosan kihullottak. A térségbeli nacionalizmusok logikáját egyre inkább a darwini létharc érzése hatotta át, s élete végén Palacký is elvesztette a mértéktartást. *Radhost* című tanulmánygyűjteményének 1873-ban megjelent utószavában, amelyet a cseh közvélemény „végrendeletként” kanonizált, legnagyobb hibájának mondta, hogy egykor bízott „a német nemzet értelmességében és igazságosságában”, s maga is megerősítette életműve leegyszerűsített, vulgarizált interpretációját: „A németek most már szemérmetlenül hirdetik, hogy a szlávok feletti uralomra hivatottak. Évről évre növekvő gőgjük, hatalmi igényük és kapzsiságuk egyre inkább felkelti és megedzi nemcsak a szláv összetartozás érzését, hanem az oroszok és a csehek kölcsönös ragaszkodását, rokonszenvét is. Én tehát megnyugvással nézek a jövőbe, mely minél távolabbi, annál vigasztalóbb: tudván tudom, hogy hosszú és kegyetlen harc után a szláv végső győztesként igazságosabban és nemesebben bánik majd ellenségeivel, mint a tatár, a magyar és a német.”⁷²

Kitekintés

1848-ban, a politikai ausztrószlávizmus kinyilvánításával lezárult a cseh pánszlávizmus *eszméletörténete*. Ezt követően nem születik már újabb eszmei ajánlat vagy kulturális innováció ezen a téren. Palacký ausztrószláv programja annak ellenére a cseh politikai gondolkodás vezérfonala maradt az első világháborúig, hogy a dualista rendszerrel nem lehetett összeegyeztetni. A cseh nacionalizmus hasznosította ugyan a pánszláv örökséget, de csak retorikai szinten kamatoztatta. Az 1867-es moszkvai néprajzi kiállításra Palackýék Párizs érintésével utaztak el, ahol francia kormánykörökkel és a lengyel emigrációval is tárgyaltak.⁷³ Moszkvai partnereivel Palacký finoman érzékeltette, hogy nem tekinti magáénak az össz-szláv eszmére hivatkozó szlavofil ideológiát, amely a szlávizmus és a vallási ortodoxia azonosításán alapult. Elhárította az orosz szupremácia igényét, nem volt hajlandó lemondani az elkülönülő

⁷¹ Palacký, 1977. 387.

⁷² Palacký, 1873. 316.

⁷³ Kořalka, 1998. 464–467.

cseh nemzeti identitásról.⁷⁴ A vezető cseh politikusok között egyedül Karel Kramář került közel a russzofil pánszlávizmus elfogadásához az 1890-es években, de a gyakorlati politikában hamarosan visszakanyarodott az ausztrorszláv programhoz, amely a délszláv népekkel való együttműködésre koncentrált.⁷⁵ A politikai pánszlávizmus alkalmi felélesztése a 20. században ki zárólag átmeneti jellegű, praktikus érdekeket szolgált, de a cseh műveltség karakterét ekkor már érdemben nem befolyásolta.

Irodalom

Berkes

2003 Berkes Tamás: *A cseh eszmetörténet antinómiái*. Bp., 2003.

2014 Berkes Tamás: A népiség eszménye a cseh reformkor irodalmában. In: *A nemzet Kalogánya. Kálmán C. György 60. születésnapjára*. Szerk.: Veres András. Bp., 2014. 32–43.

2015 Berkes Tamás: Komparatistika a bohemistika z maďarského úhlu pohledu. In: *Slovo a smysl*, 12. (2015) 23: 178–186.

Černý

2011 Černý, Václav: *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha, 2011².

Česká slavistika

1995 *Česká slavistika v prvním období svého vývoje do počátku 60. let 19. století*. Red.: Milan Kudělka, Zdeněk Šimeček, Radoslav Večerka. Praha, 1995.

1997 *Česká slavistika od počátku 60. let 19. století do roku 1918*. Red.: Milan Kudělka, Zdeněk Šimeček, Vladislav Šťastný, Radoslav Večerka. Praha, 1997.

Doubek

2004 Doubek, Vratislav: *Česká politika a Rusko. (1848–1914)*. Praha, 2004.

Fischel

1919 Fischel, Alfred: *Der Panslawismus bis zum Weltkrieg*. Stuttgart–Berlin, 1919.

Hanuš

1927 Hanuš, Josef: Pavla Josefa Šafaříka Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten. *Bratislava*, 5. (1927) 1: 11–38.

Havlíček

1990 Havlíček, Karel: *Politické spisy I*. Usp.: Zdeněk Václav Tobolka. Praha, 1990.

Hazánk

1879 *Hazánk tót népe*. Szerk.: Gáspár Imre. Bp., 1879.

Hikl

1920 Hikl, Karel: *Listy českého probuzení*. Praha, 1920.

History

2004–2010 *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries I–IV*. Eds.: Marcel Cornis-Pope – John Neubauer. Amsterdam–Philadelphia, 2004–2010.

⁷⁴ Uo. 471. Vö. Palacký, 1873. 309–310.

⁷⁵ Doubek, 2004. 218–221.

Hroch

1999 Hroch, Miroslav: *Na prahu národní existence*. Praha, 1999.

Jungmann

1918 Jungmann, Josef: *Vybrané spisy*. Usp.: Karel Híkl. Praha, 1918.

1948 Jungmann, Josef: *Boj o obrození národa*. Usp.: Felix Vodička. Praha, 1948.

1958 Jungmann, Josef: *Překlady II*. Praha, 1958.

Kollár

1929 Kollár, Jan: *Rozpravy o slovanské vzájemnosti*. Usp.: Miloš Weingart. Praha, 1929.

1952 Kollár, Jan: *Báseň*. Praha, 1952.

Kořalka

1998 Kořalka, Jiří: *František Palacký*. Praha, 1998.

Krejčí

1928 Krejčí, Karel: První krise českého slovanství. *Slovanský přehled*, 20. (1928) 1–4: 13–22, 108–122, 177–201, 249–272.

Krystýnek

1958 Krystýnek, Jiří: Slovanská idea u Antonína Marka. In: *Franku Wollmanovi k sedmdesátinám*. Red.: Artur Závodský. Praha, 1958. 100–114.

Macura

1983 Macura, Vladimír: *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha, 1983.

Modzelewski

2000 Modzelewski, Karol: Római Európa, feudális Európa, barbár Európa. In: *Aetas*, 15. (2000) 3.: 5–23.

2011 Modzelewski, Karol: *Das barbarische Europa: Zur sozialen Ordnung von Germanen und Slawen im frühen Mittelalter*. Osnabrück, 2011.

Murko

1897 Murko, Matthias: *Deutsche Einflüsse auf die Anfänge der böhmischen Romantik. Mit einem Anhang: Kollár in Jena und beim Wartburgfest*. Graz, 1897.

Palacký

1873 Palacký, František: *Radhost III*. Praha, 1873.

1874 Palacký, Franz: *Gedenblätter. Auswahl aus Denkschriften, Aufsätzen und Briefen aus den letzten fünfzig Jahren*. Prag, 1874.

1939 Palacký, František: *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě I*. Praha, 1939.

1977 Palacký, František: *Úvahy a projevy*. Usp.: Josef Špičák. Praha, 1977.

Patočka

1990 Patočka, Jan: *Nás národní program*. Praha, 1990.

Pynsent

1996 Pynsent, Robert B.: *Pátrání po identitě*. Ford.: Blanka Hemelíková. Praha, 1996.

Rátz

1942 Rátz Kálmán: *A pánszlávizmus története*. Bp., [1942.]

Romsics

1997 Romsics Ignác: Expanzionizmus és regionalizmus. Integrációs tervek Közép- és Kelet-Európáról a 19. században és a 20. század elején. In: *Integrációs törekvések Közép- és Kelet-Európában a 19. és 20. században*. Szerk.: Romsics Ignác. Bp., 1997. 7–54.

Slovanství

1947 *Slovanství v českém národním životě*. Usp.: Josef Macůrek. Brno, 1947,
1968 *Slovanství v národním životě Čechů a Slováků*. Red.: Vladislav Šťastný et al. Praha,
1968.

2004 *Slovanství ve středoevropském prostoru. Iluze, deziluze a realita*. Red.: Dominik Hrodek et al. Praha, 2004.

Štaif

1997 Štaif, Jiří: *Historici, dějiny a společnost I*. Praha, 1997.

Válka

1968 Válka, Josef: František Palacký – historik. In: *Památník Palackého 1798–1968*. Usp.: Milan Myška. Ostrava, 1968.

Wollman

1928 Wollman, Frank: *Slovesnost Slovanů*. Praha, 1928.

1936 Wollman, Frank: *K metodologii srovnávací slovesnosti slované*. Brno, 1936.

1940 Wollman, Frank: Slovenská myšlenka od Dobrovského a Kollára k Masarykovi. In: *Co daly naše země Evropě a lidstvu II*. Usp.: Vilém Mathesius. Praha, 1940. 37–47.

1947 Wollman, Frank: Český slavismus, jeho minulost a program. In: *Slovanství v českém národním životě*. Usp.: Josef Macůrek. Brno, 1947. 224–241.



A 'nyelvrokonság' terminus fogalomtörténeti fordulatai a 18. századi magyar nyelvtudomány történetében

A magyarság eredeti őshazájának kérdése és ezzel együtt a magyar nyelv eredetének, illetve rokonsági körének felderítése mindenkor nagy érdeklődésre tarthatott számot, nemcsak a tudósok, hanem a szélesebb hazai nagyközönség körében is. A tisztázás programjának, mint ismeretes, kitüntetett szerepe volt az elmúlt másfél évszázad során mind a magyar, mind pedig az egyetemes nyelvtudomány történetében. S jóllehet, az újabb, korszerű összehasonlító tudománytörténeti vizsgálódások nyomán számos korábban nem tárgyalt (sőt meg sem fogalmazott) szempont merült fel – miközben nem egy általánosan elfogadott nézet később alaptalannak bizonyult –, elmondható, hogy a nyelvészek körein *belül* zajló szakmai viták nagyjából nyugvópontonra jutottak. A nyelvészszakmán kívül viszont – időről időre ma is – nagy visszhangot keltenek a finnugor nyelvrokonság tételét elutasító (jobbára amatőr szónymozóktól származó) elméletek. Ezek többnyire összekapcsolódnak „a magyar nemzeti öntudat rombolására irányuló politikai összeesküvést” gyanító nézettekkel és a finnugor nyelvrokonság tételét fenntartó, nemzetietlen nyelvészekkel szemben megfogalmazott kollaborációs vádakkal.

Jelen írásomban ez utóbbi jelenséggel nem foglalkozom. Csakis a 'rokonság' terminus (illetve a mögötte rejlő fogalom) jelentésváltozásainak történetét (és előtörténetét) követem nyomon, amelynek fordulatai meghatározták a magyar nyelvészet mint önálló tudomány kialakulási folyamatát éppúgy, mint stabilizálódását az akadémiai tudományok 19. század végére megszilárduló rendszerében.

A magyar nyelvtudomány történetét tárgyaló tanórákon sokáig azt tanították (sőt még ma is gyakran találkozunk azzal a túlságosan leegyszerűsített és egyoldalú nézettel), hogy e folyamatban *kezdetől fogva* a tudomány és a tudománytalanság közt az számított a *vízválasztónak*, hogy valaki elfogadja vagy pedig tagadja a magyar nyelv finnugor eredetének és leszármazási rokonságának tételét. Ilyenformán szép, kerek tudománytörténeti mítosz alakult ki, mely szerint a magyar művelt közönség körében sokáig általános volt a finnugor rokonság gondolatának határozott visszautasítása, s csupán három bátor úttörő akadt – név szerint: Sajnovics János, Gyarmathi Sámuel és Reguly Antal –, akik az ellenséges közérzülettel hősiesen szembeszállva ki merték mondani az igazságot: hogy a magyar nyelv igenis a lapp és egyéb finnugor nyelvekkel áll rokonságban. Bátorságra e szerint azért volt szükségük, mert a büszke magyarok-

nak „derogált” elfogadni az alacsony rangú „halzsíros atyafiság” gondolatát, s helyette inkább valami előkelőbb rokonságot szerettek volna a magukénak tudni. A mai kutatók közül egyre többen vallják, hogy az iménti tudománytörténeti kép nagyon sok ponton hamis, tudományfejlődés-történeti értelemben véve ideologikus, és végeredményben egy a 19. század második feléből származó – tehát *utólagos* – *történeti konstrukció eredménye*. Korábban több tanulmányban is igyekeztem kimutatni, hogy annak kérdését, vajon ki volt igazi, avatott tudós, ki pedig dilettáns álmodozó, egészen az 1870-es évekig nem lehet és nem is szabad pusztán *egyetlen*, a maga kontextusából *kiragadott* kritérium alapján megítélni.¹ Mindaddig ugyanis, amíg a vitázó feleknek nem sikerült fogalmilag pontosan tisztázniuk, hogy *mit is jelent* a 'nyelvrokonság', és *mit nem*, addig a polemizáló felek folyamatosan elbeszéltek egymás mellett. Ahhoz, hogy a vita valóban a mai értelemben vett 'nyelvrokonsági' kérdésekről szóljon, egyetértésre kellett jutni több fontos tárgyi, illetve módszertani kritériumot illetően. Hármat említek ezek közül: (1) A 'rokonság' (Sippe) fogalom, mint leszármazási reláció, csak Darwin, illetve a nyelvtudományban August Schleicher munkássága nyomán vált jól definiált fogalommá, kiemelve a 'hasonlóság' (affinitás, Verwandtschaft) általánosabb értelmében vett fogalomköréből. (2) A 'nyelvrokonság' (Sprachsippe) fogalmát határozottan el kellett különíteni a biológiai értelemben vett 'vérrokonság' fogalomtól; (3) komolyan számolni kellett a történelem során bekövetkező 'nyelvcserek' előfordulásával, vagyis annak lehetőségével, hogy a vándorlások során egész népek eshettek át, akár több ízben is, nyelvváltáson.² Mindezek a 'nyelvrokonság' fogalmát alapjaiban érintő tisztázódási folyamatok csak az 1850–1870-es években mentek végbe az egyetemes, illetve a magyar nyelvtudományban. A magyar nyelvészet történetében ezt a fogalmi rendet az úgynevezett „ugor–török háború” során, az ugorpártiak győzelme (Budeniz József, Szinnyi József) teremtette meg.³ Ennél korábban a magyar–finnugor nyelvrokonság elméletének elfogadása vagy el nem fogadása semmiképpen sem tölthette be azt a vízvonalasztó szerepet, amelyet az utólag megrajzolt egyenes és folytonos fejlődési vonal mítoszának fenntartása érdekében sokáig neki tulajdonítottak. Akkor sem, ha a finnugor rokonság (nyelvrokonság) körüli

1 Lásd részletesebben kifejtve és példákkal alátámasztva: Békés, 1991. 180–185; Békés, 1993. 45–51; Békés, 1997. 174–206.

2 Lásd a legutóbbi szakirodalomból: Sándor, 2011; Sándor, 2013.

3 A magyar történeti-összehasonlító nyelvtudomány egymással rivalizáló iskolái között az 1870–1880-as évek vitáját nevezik így. A háború a Budenz József vezette tábor győzelmével végződött, akik a magyar nyelv finnugor eredetét bizonyították, szemben a török rokonságot állítók pártjával, akiket mindenekelőtt Vámbéry Ármin képviselt. Az érdekesség kedvéért meg kell jegyezni, hogy Vámbéry Budenz tanítványa volt, és ragaszkodott mestere korábban vallott nézeteihez, melyek szerint a magyar a török nyelvekkel közelebbi rokonságban áll, mint a finnugor nyelvekkel. Több tanulmányomban is érveltem amellett, hogy az „ugor–török háború” volt a magyar nyelvtudomány első paradigmán belüli iskolák között (nem pedig egymással összemérhetetlen paradigmák között) zajló tudományos vitája. Lásd Vámbéry, 1884–1885.; Budenz, 1886. 17; Hunfalvy, 1851; Hunfalvy, 1855; Hunfalvy, 1884; Pusztai, 1977; Békés, 1991, 89–95; Békés, 1993, 45–51; Békés, 1997, 174–206.

heves magyarországi vitákat, kiváltképpen az 1850-es éveket követő évtizedekben – különösen pedig az „ugor–török háború” időszakában erősen átfűtötték a közvetlen politikai-ideológiai indulatok. Nagyon leegyszerűsítve elmondható, hogy ebben az időszakban a finnugor származás tételének elutasítása igen gyakran – bár nem mindig – összekapcsolódott a nemzeti függetlenség iránti elkötelezettség gondolatával, míg másfelől, „a finnugor-elmélet totális elutasíttóságával szemben az igazságért kiálló bátor úttörők” históriája igazi *eredetmítosz*ként fontos kohéziós szerepet játszott a történeti-összehasonlító iskola megszerveződésében, megerősödésében, és egészen az 1960-as évekig segítette azt mindenkori tudományos riválisaival szembeni dominanciájának megőrzésében. A tudománytörténeti kutatások alapján ma azt mondhatjuk, hogy a lezármazási nyelvrokonság kérdése – kezdetben és még nagyon hosszú időn keresztül – *nem önmagában*, hanem egy jóval komplexebb megközelítésben volt lényeges.⁴ Itt és most nem térünk ki azokra a magukat makacsul tartó összeesküvés-elméletekre sem, melyek hívei számára a (bármilyen értelemben vett) finnugor rokonság gondolatának politikai-ideológiai alapon való elutasítása, de legalábbis megkérdőjelezése szolgál közös platform gyanánt. Ezek a nézetek ugyanis – az őshazakeresési buzgalommal együtt – a mai értelemben vett nyelvrokonság-fogalmat tisztázó tudományos viták lezárulása *után* az intézményes tudomány körein kívülre kerültek. Másfelől, e máig élő szkíta, hun stb. hagyományok természetének vizsgálatára ma már igen érdekes, komplex nyelvészeti-antropológiai kutatás irányul, amely vizsgálódásának fókuszába állította magát a – *hunhagyomány* néven összefoglalt – tradíciót.⁵

Jelen írásomban a finnugor rokonsággal kapcsolatos vizsgálódások 18. századi kezdetét és történetének néhány fordulatát tekintem át, elsősorban a nyelvhasználatban szerephez jutott kulcsfogalmak megjelenésének metafizikai előfeltételeire fókuszálva, illetve kísérletet teszek e terminusok logikai szerkezetének rekonstrukciójára.

Talán nem eléggé közzismert, hogy a magyarság és a magyar nyelv eredetének kérdése a Sajnovics fellépését több évtizeddel megelőző időkben is kurrens téma volt a műveltebb körökben, és nem is csak a magyarok között. A tudománytörténeti kutatások számára e tárgyban is roppant fontos forrásként szolgálnak a korabeli naplók és levelek. A tűzvészek és a világháborúk azonban az archívumokat és magángyűjteményeket sem kímélték: megsemmisült például Gyarmathi Sámuel kiadatlan naplója és levelezése is. Néhány fontos kordokumentum csak annak köszönheti fennmaradását, hogy még az előző századforduló táján a történeti kutatók nyomtatott formában közreadták. Ilyen rendkívül érdekes forrás például egy magyar diáknak, Halmágyi Istvánnak Göttingenben 1752–1753 között keletkezett naplója.⁶ Halmágyi Teleki

4 Békés, 1997. 58–61, 174–206.

5 Lásd erről Domokos, 1990; Róna-Tas, 1991, legújabbán pedig igen részletesen Sándor Klára kitűnő monográfiáját: Sándor, 2011.

6 Halmágyi, 1906.

Pál gróf kísérőjeként két ízben töltött hosszabb időt Göttingenben, a korszak tudományos fellegrárában.⁷ Ez volt a vagyontalan diákok egyik tipikus lehetősége a tanulmányaik folytatására. Később, az 1790-es években többek között Gyarmathi Sámuel is hasonló módon, Bethlen Elek gróf kísérőjeként jutott el ugyanide.

Halmágyi István naplóját és feljegyzéseit általában is érdemes alaposan elemezni, hiszen első kézből tudósítanak az egyetemen folyó tudományos viták sokszínűségéről, s ami jelen témánk szempontjából a legfontosabb: Halmágyi naplója egyebek között a magyar nyelv hovatartozásáról szóló vitákkal kapcsolatban is érdekes adalékokkal szolgál. Sokatmondóak a keltezési dátumok, mert jól megvilágítják azt az időszakot, amely Sajnovics János *Demonstratióját* mintegy két évtizeddel megelőzte.

A diákoskodó Halmágyi ugyanis a korszak nem kisebb tudósaival diskurált ottléte alatt elég rendszeresen, mint a nagy tekintélyű Albrecht von Haller⁸ professzor, az egyetem svájci származású rektora, illetve a tudós professzor és zseniális feltaláló Segner János András,⁹ aki mintegy húsz évet töltött ott, utóbb mint a fizika tanszék vezetője. Tudni kell, hogy az ilyen tanórán kívüli rendszeres konzultációk professzorok és diákok között, társalgások egy pohár bor mellett, szerves részét alkották magának a göttingeni programnak.¹⁰

Haller gyakran látta vendégül a magyar diákokat. Halmágyi az 1752. április 26-án egy ilyen vele folytatott beszélgetésről feljegyezte,¹¹ hogy a professzort meglátogatva, különféle témákról társalogtak, mint például a szépen fejlődő (idővel világhírűvé vált) egyetemi botanikus kert állapotáról, a szabadkőművesekről, a filozófia állásáról, illetve a magyarok eredetéről. A naplóból itt csak azokat a feljegyzéseit idézem, amelyek kifejezetten a magyar nyelv eredetének elméleti kérdéseit mint *kurrens tudományos témát* boncolgatják. Úgy gondolom azonban, hogy ez a forrás valóságos kincsesbánya mindazok számára is, akik a 18. század tudomány- vagy akár technikátörténetét szeretnék rekonstruálni.

„A magyar dolgok iránt monda [Haller], hogy egy igen tudós francia bocsát most eredetéről egy igen tudós munkát, prodromussa kijött, látta, a mint mondja, a chinaiak krónikájokban találtak eredeteket.”¹²

7 Békés, 2005. 137–142. Békés, 2010. 23–40.

8 Albrecht von Haller (Bern, 1708 – Bern, 1777): természettudós, botanikus, orvos-anatómus-kutató, a modern kísérleti fiziológia megalapítója, mindezek mellett ünnepelt költő és filozófus is volt, akinek a nevéhez egyebek között fontos anatómiai felfedezések fűződnek.

9 Segner János András (Pozsony, 1704 – Halle, 1777): az első magyarországi származású matematikus, fizikus, orvos, akit az egyetemes matematikátörténet is számon tart. Korának elismert tudósa, sokoldalú feltaláló (egyebek között a róla elnevezett kerék megalkotója), nagy hatású szervező és pedagógus, négy tudományos akadémia (Berlin, Göttingen, London, Szentpétervár) megbecsült tagja, húsz éven át volt a göttingeni egyetem tanszékvezető tanára.

10 Békés, 2009. 17–28. Békés, 2010. 23–40.

11 Halmágyi, 1906. 483.

12 Uo.

Az igen tudós franciának – akinek a véleményére többször is utalnak – a kiléte nem derül ki a naplóból. Feltételezések szerint lehetett éppenséggel Voltaire is, hiszen az ő *Prodromusa* után néhány évvel később közzétett művében a magyar nyelv származásának kérdésében valóban a „kínai elmélet” mellett foglalt állást. S mint a naplóban olvasható, Ráday Gedeon érdeklődését is fölkelte a könyv, aki meg is kérte Halmágyit, hogy tudósítsa őt, ha kijön az a bizonyos francia nyelvű könyv a magyarok eredetéről.¹³

A magyarság eredetének témája a Segnerrel folytatott beszélgetésekben is fel-felmerült. Segner szkeptikus volt a kínai elmélettel szemben, és érveit Halmágyi gondosan lejegyezte.

„De origine Hungarorum beszélvén én Segner urammal, vagy inkább kérdvén ezen francziának is írását, azt mondá: nem reméli, hogy senki megmutathassa, a magyaroknak Sinából való eredeteket; 1-mo, mert Sina vagyon Magyarországtól circa két ezer mértföld és szárazon oly nagy utat tenni, oly nagy számú népnek, épen lehetetlen. 2-do. A Sinabeliek studiosissimi veterum monumentorum et ab antiquissimis temporibus literarum cultores lévén, lehetetlen volna, hogy vagy in scriptis, vagy in numis, vagy in reliqua alia re, sculptura videlicet vel pictura etc. Valami nyoma ne találtatnék.

3-tio. A Sinabeliek (kevés) paucis verbis et plurimis literis utuntur, énekelnek, midőn beszélnek, hogy egymást megérthessék és ha más tónust ad a szónak, elváltoztatja significatioját. A magyar nyelv ellenben elég bőv és semmi hasonló nem találtatik. 4-to. Legkisebb szemek vagyon majd minden nemzetségek felett a Sinaibeliék se ebben is különböznek a magyarok etc.”¹⁴

Segnernek a kínai rokonítás helyességével szembeni szkeptikus érvei a következők. (1) Földrajzi: a mai Magyarország és Kína között a távolság oly nagy, hogy szárazföldön ilyen nagyszámú nép nem tehetett meg ekkora utat. (2) Tárgyi-materális, kulturális: minthogy a kínaiak írásos kultúrája e korban már fejlett volt, lehetetlen, hogy ne maradt volna valami akár írásos emlék, szobor, kép, érme vagy bármiféle tárgyi nyoma a magyarok ottlétének. (3) Nyelvhasználat: a magyar nyelv szókincse bő, a kínai pedig tónusváltással tesz különbséget a szavak jelentése között. (4) Antropológiai-fiziognómiai érv: a kínaiak és a magyarok szemének nagysága különbözik egymástól.

Segner hasonló érveket alkalmaz a magyar–héber rokonság hipotézisével szemben is, mely a magyarokat „ab Israelitis akarja deducálni”: (1) a kulturális és szociális hagyományokban semmi közösnek nincs nyoma (circumcizió, ételbeli válogatás és tilalmak, törzsi felosztás); (2) a régi magyar neveknek – Attila, Szabolcs, Árpád stb. – nincs közük a héberhez; (3) sem a héber írásos

¹³ Uo. 564.

¹⁴ Uo. 483.

emlékek között, sem a magyar tradícióban nincs nyoma a rokonságnak vagy akár a hasonlóságnak.¹⁵

Segnernek ezek a megjegyzései két szempontból is tanulságosak. Egyrészt, hogy évtizedekkel Sajnovics és ellenfele, Beregszászi Nagy Pál vitáját megelőző időben úgy valószínűsíti a finnugor–altaji hipotézist, hogy elutasítja mind a kínai, mind a héber rokonság gondolatát. Ez azért érdekes, mert Sajnovics Jánosról, akit úgy tartunk számon, mint aki *Demonstratio...* című munkájával a magyar nyelv finnugor származtatásának első tudományos értékű munkáját írta meg, nemcsak azt tudjuk, hogy valóban korszakalkotó művet hozott létre lapp–magyar egyeztetéseivel, hanem például azt is, hogy egyik tételében Hell Miksát követve elfogadja a *kínai–magyar* nyelvrokonság tanát, mely nem rendszeres összehasonlításon, hanem egyes magyar és kínai szavaknak a látszólagos összecsengésén alapszik.¹⁶

Az idézett naplóból kiderül, hogy Segner és Halmágyi a következő hónapokban, tehát 1753 márciusában és áprilisában is folytatták beszélgetéseiket a magyarság eredetének megállapításában alkalmazható tudományos módszerekről. Segner felhívta Halmágyi figyelmét mindazokra a kommentárokról és könyvekre, melyek, mint mondta, a témában komolyan számításba vehetők. Így például az 1737-ben kibocsátott *Commentariorum Academiae Petropolitanae tomum IX-um* – itt szerepelnek a később nevezetessé vált feljegyzések a magyarok vándorlásairól (Constantinus [a. C. 55] és Leo Philosophus [a. C. 893]). Megtárgyalják „Philippus Strahlenberg 1730-ban kijött munkáját”,¹⁷ a finnugor kutatás egyik legalapvetőbb forrását – megemlítve a svéd hányattatott sorsáról, tizenkét éves szibériai száműzetéséről stb. Segner szerint:

„Legprobabilisebb opinio, hogy a magyarok jöttek ex Tartaria trans mare Caspium sita, a közönséges calendariumbeli relatio vagyis kronika azzal megegyez, mert a Tanais vizen túl vagyon. Praeterea inter acta Petropolitana videre est, hogy rudera cujusdam arcis ad fluvium Cuma, holott a Bivára folyó vize velészakad. Innen vagyon, hogy oly homályban légyen origines Hunnicae, mivel azok írástudatlanok lévén és oly félre való uratlan helyeken lakván, hová idegeneknek menni nem bátorságos, teljességgel obliteralódott

15 1753. február 13. Érdemes itt megjegyezni, hogy Segner ugyanezen beszélgetés során vezette be ifjú pártfogoltját a matematikai valószínűség-számítás rejtelmeibe is, amikor a kockajátékban a dobási valószínűségekről és a csalás lehetőségeiről beszélt neki. Uo. 563.

16 Zsirai, 1952. 31. Lásd az újabb tanulmányok közül Szijszki, 1994. 138–147; és mindenekelőtt Constantinovitsné Vladár, 2001. 119–126.

17 Philipp Johann von Strahlenberg (1676–1747): svéd katonatiszt, utazó, aki 1709-ben orosz fogságba esett, majd kényszerűségből vált tudóssá, amikor utazása során jegyzeteket készített az Orosz Birodalomról: *Descriptio Imperii Russici* – Stockholm, 1730. Az orosz föld nemzetiségeiről, köztük számos finnugor népről szóló munkája fontos korai alpmű, minthogy először mutatta ki szóegyeztetésekkel, hogy a mordvin, cseremisiz, zürjén–votják és vogul–osztják nyelvek és népek a magyar és finn rokonai.

azon időnek circumstanciája és mivel a görögökkel, míg a török el nem nyomta is őket, volt nagyobb commerciumok, ha a görögök nem írtanak volna rólok, annyit sem tudnánk.”¹⁸

Halmágyi István naplójának Hallerrel és Segnerrel folytatott beszélgetését rögzítő részletei tehát igen jelentős dokumentumok arra nézve, hogy a tudósok Göttingenben már az 1750-es években is egyre fokozódó érdeklődéssel figyelték és elemezték a nyelvek hasonlóságáról, rokonságáról szóló, közöttük a magyarság, illetve a magyar nyelv eredetével kapcsolatos elméleteket. A napló feljegyzései közül csak néhányat idézve is láthatjuk, hogy amikor az 1770–1790-es években a magyar tudósok (Beregszászi, Sajnovics, Gyarmathi) megkezdik a magyar nyelv eredetéről és rokonságáról vallott kutatásuk eredményeinek rendszeres kifejtését, akkor már egy évtizedek óta folyó nemzetközi tudományos vitába kapcsolódhattak be. Ez a kérdés ugyanis nemcsak az eszmélkedő nemzeti önismeret számára volt lényeges, hanem éppen ennnyire fontos része volt egy jóval átfogóbb, a Föld népeinek, nyelveinek, szokásainak és történeti vándorlásainak feltérképezését célzó kutatási programnak, a tágabb értelemben vett *Historia Naturalis*-programnak is. Ennek a több európai uralkodóház által szponzorált megaprojektnek vált szerves részévé a nemzetek és nemzeti nyelvek viszonyrendszerének feltárási programja.

*

A *nyelvek* osztályozásának, hasonlításának, illetve konkrét rokonsági viszonyainak felderítésére irányuló kérdéskör elég jól behatárolható történeti kezdetekkel bír. Másfelől tekintve hosszú, metafizikai fordulatokban bővelkedő folyamat vezetett ahhoz, hogy az egyes nyelvek eredetére, illetve leszármazására nézve a *mai* értelemben vett tudományos kérdéseket feltehessük. Tudománytörténeti szempontból a kezdeteket egy olyan, a 18. század közepén bekövetkezett radikális fordulat jelentette, amely érintette a kor tudásrendszerének egészét, ezen belül mindenekelőtt megváltoztatta a vallási és a tudományos magyarázatok egymáshoz való viszonyát. Az európai tudományosság történetében ekkor és ebben a folyamatban kérdőjeleződött meg a kinyilatkoztatás jegyében megfogalmazott vallási doktrínák (mint például a vízözön vagy Babel) mindaddig föltétlen primátusa az egyre határozottabb tempóban intézményesülő (természet-) tudományos testületek által elfogadott tudományos tételekkel szemben. Ez az átrendeződés tette lehetővé a rövidesen meginduló tervszerű, rendszeres természet- és társadalomkutatás egészen új formáinak megjelenését és kibontakozását. Ma az eszmetörténészek között egyetértés van abban, hogy e régóta érlelődő radikális fordulatban fontos szerep jutott egy rendkívüli természeti katasztrófának, az 1755-ös, hatalmas tűzvészsel és szökőárral járó, rengeteg ember halálát követelő járó lisszaboni földrengésnek, ahol a bűnös város legbűnösebb vigalmi negyede viszonylag épen maradt, miközben kolostorok

¹⁸ Halmágyi, 1906. 564.

váltak a földdel egyenlővé. Ez a váratlan, példátlan, egész Európát mind fizikai, mind pedig metafizikai értelemben megrázó természeti esemény igazi *katalizátorként* hatott az újkori gondolkodásban.¹⁹ Több korábbi tanulmányomban is utaltam rá, hogy ezután a tudósokat többé már nem lehetett intézményes úton (például az inkvizíció nyomásával) kötelezni arra, hogy tudományos tételeik – vagy akár csak feltevéseik – megfogalmazásakor megmaradjanak a kinyilatkoztatás hittételei által megszabott kereteken belül.²⁰ A Gondviselés által meghatározott szemléleti keretek – tudjuk – évezredekken keresztül épp olyan merev metafizikai korlátokat szabtak azon tudósok számára, akik a kőzetek keletkezésének történetét kívánták feltárni, vagy a földrengések, illetve például a vulkáni jelenségek magyarázatát kutatták, mint azoknak, akik a nyelv eredetének titkát vagy éppen a társadalmi törvények történetileg változó természetét igyekeztek megfejteni. A természeti katasztrófákban vagy történelmi eseményekben az isteni jutalmazó vagy büntető Gondviselés közvetlenül megnyilvánuló jelét kereső (anagógikus) értelmezéstől²¹ elfordult gondolkodók számára kibővültek a természet rendszeres és módszeres kutatásának lehetőségei. Az új, alternatív – kauzális – magyarázatípus módszeres vizsgálódáson, kutatáson alapult, amely pusztán a természetben, illetve társadalomban működő erők egymásra hatását vizsgálva kívánta tárgyának összefüggéseit magyarázni. Ebben az új értelmezési keretben számolni lehetett, sőt számolni is kellett olyasmivel, amivel korábban nem: Herder kifejezésével „a Föld két legnagyobb tirannusával, a Véletlennel és az Idővel”. Mindkét „tirannus” az egymástól független, de egymást esetlegesen keresztező oksági folyamatsorok hatására bekövetkező, nem pedig isteni beavatkozásról tanúskodó esemény. Tudni kell, hogy mind a ‘véletlen’, mint lehetséges, kifürkészhetetlen, de nem transzcendens tényező, mind pedig a ‘történelem’, az időbeli változások elkerülhetetlenségének gondolata a racionális – tudományos – gondolkodás viszonylag kései terméke, nem kis megrázkódtatást jelentett a „magára hagyott Ember” számára.²² Lichtenberg professzor, a neves göttingeni kortárs egyik aforizmájában így reagált az emberi értelem emancipálódását megteremtő fordulatra: „Nagy veszteség az bárkinnek, ha hitét egy bölcs, a világot igazgató lény létében elveszíti, márpedig ez, úgy vélem, szükségszerű következménye a filozófia és a természet mindenemű tanulmányozásának. Az ember nem szűnik meg ugyan egy istenben hinni, de ez már nem gyermekkorunk erős és oltalmazó karú Istene; olyan lény ő,

19 Balázs, 2005.

20 Lásd erről: Békés, 2013. 45; Békés, 2015. 126.

21 Az anagógikus magyarázat során a valóság eseményeit, jelenségeit (isteni) jelnek tekintik. Lásd Fónagy, 1999. 289.

22 A véletlen és a történetiség fogalmának megjelenése az újkori tudományos gondolkodásban alapvető változást hozott a tudományok történetében. Fónagy Iván megfogalmazásában: „A véletlen hiánya tág teret hagy az előjelekben való hitnek, és a ‘jeleken’ alapuló jóslásoknak. Ezen a ponton közel jutottunk már a természeti tárgyak, természeti jelenségek anagógikus interpretációjához. Ha van jel, mindig hozzá képzelhető a feladó.” Uo. 294.

akinek útjai nem a mi útjaink, akinek gondolatai nem a mi gondolataink, akire a segítségre szorulóknak már nemigen számíthatnak.”²³

Az új szemléletnek a tudományos gondolkodásmódban, különös tekintettel a földtudományok fejlődésében játszott szerepével egy korábbi írásomban részletesebben foglalkoztam.²⁴ Ahogyan a természeti jelenségeket magyarázó elméleteknek – így például a kőzetek keletkezéséről vagy a vulkánok természetéről szóló teóriáknak a fordulat előtt – összhangban kellett maradniuk például a vízőzónáról szóló történettel, éppúgy, például a nyelvek tanulmányozásainak is korlátokat szabott a „Bábel-doktrína”. A nyelv (nyelvek) eredetére irányuló korszerű tudományos kutatás szemléletmódját igen sokáig, még a 18. század közepéig is erősen behatárolta a Szentírás szövege. A nyelvek sokféleségével szembesülve, nem képezhette reflexió tárgyát az a tétel, mely szerint a Nyelvet (az egyetlen) Ádám közvetlenül Teremtőjétől kapta, majd, hogy ezt az egyetlen közös ősi nyelvet az Úr Bábel tornyának építéseihez összezavarta, így büntetve az Első ember magukról megfélemedező utódait.

A fiatal Herder a nyelv eredetéről szóló tanának kifejtésekor viszont már határozottan elszakadt a bevett Bábel-tantételtől. Radikalizmusa nem a semmiből jött: a nyelvek eredetéről szóló újszerű nézeteit csak egy átfogó szemléleti fordulat közösségi élménye érlelhette meg. Csak egy ilyen szellemi forrongás közepette tehette közzé gyökeresen új tézisé, mely szerint a nyelv nem Isten adománya, hanem az ember maga találta föl azt. Herdernek ezt a korai értekezését a nyelv eredetéről az utókor úgy tartja számon, mint a *Sturm und Drang* egyik legfontosabb teljesítményét, amelyben talán először sikerült lefektetni a történeti nyelvelmélet merőben újfajta metafizikai alapjait.²⁵ Alapgondolata tehát, hogy az emberi nyelv nem Isten adománya, ugyanakkor nem is pusztán a természet műve. A berlini akadémia pályakérdésére, hogy a „magukra hagyott emberek” csupán természetes képességeikkel feltalálhatták-e a nyelvet, Herder válasza valóban újszerű. Kimondta, hogy a nyelv elválaszthatatlan a gondolkodástól, és viszont: a gondolkodás a nyelvtől, és mindkettő kölcsönhatásban áll az emberi társadalom egész fejlődéstörténetével. A nyelvek maguk is változnak, a nyelveknek *történetük* van. Ilyenformán kell érteni azt – mondja Herder –, hogy a nyelv az ember műve. Ezzel a fordulattal mintegy átkeretezte a hagyományos nyelvproblematikát, és megteremtette a történelmi nyelvelmélet újfajta filozófiai alapjait. Felfogása alapján történeti eredetük szerint a nyelvek *különbözhetnek* egymástól, de lehetnek éppenséggel eredetileg „azon egyek” is. Az alapvető szemléleti újdonság tehát az, hogy a nyelvek eredetének magyarázatában, illetve egymáshoz való hasonlóságuk vagy különbségeik megállapításakor nem szükséges a Szentírásban foglaltakat szó

23 Lichtenberg, 1995. 114. (Aforizmak, J833)

24 Békés, 2013. 48. Békés, 2015. 127.

25 A magyar filozófiai szakirodalomban jól ismert Kelemen János átfogó, nemzetközileg is jelentős nyelvfilozófia-történeti monográfiája, melynek középpontjában Herder munkásságának újszerű elemzése áll. Érvelésemben nagymértékben támaszkodom az ott kifejtettre (Kelemen, 1990), valamint még Neumer 1998-as tanulmányára.

szerint venni. Vagyis tehát: nem *kell* a Bábel előtti, Ádám-féle eredeti közös nyelv nyomait kutatni (vagy megtalálni vélni) a mai nyelvekben. Ellenkezőleg: a bibliai tantételtől *függetlenül*, konkrét és módszeres vizsgálatok útján lehet és kell majd a tanulmányozott kérdésekben állást foglalni. Ez a feladat pedig az új szemléletű történeti nyelvtudomány művelőire várt. És bár kortársai meglehetősen bírálattal illették Herder tanulmányát, sőt ő maga sem volt munkájával egészen elégedett, s a továbbiakban meg-megújuló kísérleteket tett koncepciójának bővebb és alaposabb kifejtésére, mégis, az ebben a korai műben sorakozó gondolatok korszakalkotónak bizonyultak. Alapvető hatást gyakoroltak Wilhelm von Humboldtnak, Heymann Steinthalnak és követőinek nyelvfilozófiájára, tudományos szemléletére. Az sem véletlen, hogy az amerikai újhumboldtianus nyelvtudomány meghatározó alakja, Edward Sapir doktori disszertációját Herder e munkája elemzésének szentelte.²⁶

Itt figyelembe kell vennünk még egy tényt. Noha Herder fejében már évek óta érlelődött egy kortársaival polemizáló írás gondolata, mégse feledjük, hogy ez az értekezés nem saját kezdeményezésként született. Az írás valójában egy (díjnyertes) pályamű, amelyet Herder a Berlini Tudományos Akadémia 1769-ben meghirdetett pályázatára nyújtott be.²⁷ A kiírás így szólt: „Vajon az emberek pusztán természeti képességeikre hagyatkozva fel tudják-e találni a nyelvet? És ha igen, milyen módon?” Mint Kelemen János felhívta a figyelmet:

„A XVIII. századi akadémiai pályázati kiírások nemegyszer hoztak jó érzékkel napvilágra ilyen levegőben lógó kérdéseket, s ebben nemcsak a Rousseau-t inspiráló Dijoni Akadémia járt elől, de a berlini is. A Berlini Akadémia 1759-ben pályázatot írt ki annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy milyen kölcsönös hatást gyakorolnak egymásra a nyelv és a »vélemények«. Ezt a pályadíjat David Michaelis, a híres orientalista nyerte meg, aki a történeti Bibliakutatás terén szerzett érdemeket, [...] és aki [...] írásaival mind Herderre, mind Humboldtra ösztönzően hatott.”²⁸

26 Sapir, 1907. Adódhat a kérdés, hogy milyen előzményekkel, illetve hatásösszefüggésekkel lehet számolni az új nyelvszemlélet kialakulásában, hiszen például Vico műve, *Az új tudomány*, évtizedekkel megelőzi az *Értekezést*. Ám az újabb kutatások azt valószínűsítik, hogy – legalábbis az *Értekezéssel* pályázó fiatal Herderre – Vicónak még nincs közvetlen hatása. Az új tudomány eszméivel Herder csak később ismerkedett meg, így ez a fontos hatás késői munkáit, mindenekelőtt a *Nyelvregényt* érinti. Kelemen János monográfiájában elég részletesen tárgyalja a kérdést: „Bár több mint jogosak a Vico és Herder közt vont gyakori párhuzamok, kétséges, hogy Herder fejlődésében Vico hatása közvetlen szerepet játszott volna. Fiatalkorában Hamanntól hallhatott Vicóról, de a *Nuova Scienza*-t csak 1797-ben olvasta. Amikor Goethe propagandája nyomán Vico Németországban valamelyest ismertté vált, Herder nemcsak kidolgozta, de már régen elterjesztette azokat a nézeteit, amelyekre Vico a legnagyobb hatást gyakorolhatta volna.” (Kelemen, 1990. 119, 47. l.) Vö. Békés, 2015.

27 A munkát, amely 1771-ben elnyerte az első díjat, 1772-ben adták ki. Herder: vö. Békés, 2015.

28 Kelemen, 1990. 99. A berlini akadémia ösztönző szerepéről lásd még Aarsleff, 1974. 93–157.

Érdemes ehhez hozzáfűzni még néhány idevágó adalékot: Michaelis, a göttingeni professzor – akinek nevezetes előadásairól már Halmágyi István is rendre megemlékezett naplójában²⁹ – nem mellesleg tanára volt Wilhelm von Humboldt-nak és a Schlegel fivéreknek is. Már másutt is utaltam rá, de itt is helyénvalónak tartom felhívni a figyelmet a gyakorlatilag elfeledett Michaelis kulcsszerepére a nyelvfilozófia és a modern hermeneutika történetében. Pedig már Wilhelm Dilthey *A hermeneutika születése* című tanulmányában hangsúlyozta, hogy Michaelis azáltal vált a grammatikatörténeti iskola és a hermeneutika egyik úttörőjévé, hogy a dogmától megszabadulva, a Szentíráshoz mint történeti szöveghez fordult, és a klasszika-filológia eszköztárát felhasználva elsőként alkalmazta a nyelv, a történelem, természet és jog egységes történeti szemléletét az Ószövetség szövegének értelmezésére.³⁰

1755 után, egészen Herder fellépéséig, a felvilágosodás gondolkodói számára a nyelvvel kapcsolatos metafizikai dilemma, a nyelv isteni eredetének igazolása (Süssmilch) vagy természeti – állati – eredetének bizonyítása (Rousseau, Condillac) volt. Tehát a nyelvet vagy transzcendensnek, isteni eredetűnek tekintették, vagy olyan organizmusnak, amelynek eredete a természeti ember primitív, állati ösztöneire vezethető vissza, s csupán természeti okoknak köszönheti a formáját. Az utóbbi Rousseau megfogalmazása, de Herder e tekintetben Condillac felfogásával is vitázik.³¹ Kimutatta, hogy mind az isteni eredetet védelmezők, mind a természeti eredet elkötelezettjei osztoznak abban a közös előfeltevésben, hogy a nyelvet (beszédet) és a gondolkodást szét lehet választani úgy, hogy létezhet ész (reflexió, gondolkodás) nyelv nélkül, nyelv pedig ész (reflexió, gondolkodás) nélkül. Herder elvetette ezt a hallgatólagos, közös előfeltevést, és olyan argumentumokat dolgozott ki, amelyekkel mind a természetfölötti, mind pedig a pusztán természeti, animális eredet-magyarázatot cáfolni tudja.³² *Értekezésében* egy új, harmadik típusú megoldásra jutott: „A nyelv feltalálása tehát annyira természetes dolog az ember számára, mint az, hogy ember.”³³ Herder *Értekezésének* rendkívüli hatását leginkább a nyelvfilozófia keretein belül szokás méltányolni. A pályaműben kifejtett gondolatok súlya azonban túlmutat a nyelvfilozófián, s nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy magáról a tudás természetéről való képünk is megváltozzon.

29 1752 szeptember 2.: Michaelis „de siclo veterum Hebraeorum, akarván illusztrálni Dávid királytól a templom építésére hagyott és a Szent Írásban specificált számú arany és ezüst siclosoknak valorát”. Halmágyi, 1906. 510; majd az előadás folytatása, 1753. március: Uo. 570.

30 Dilthey, 1900. 485.

31 Aarsleff, 1974. 93–157.

32 Herder érveit követve, Kelemen nyolc argumentumot különített el (Kelemen, 1990. 142–149), melyek más-más aspektusból, de ugyanazt a célt szolgálják: kimutatni és egyben igazolni annak lehetőségét, hogy az ember a maga, csakis őt illető adottságaival képes volt feltalálni a hozzá és csakis hozzá tartozó, rá jellemző – sem nem isteni, sem nem állati – nyelvet. Az ember az állattól elvileg is, tehát nem csak fokozatai szerint különbözik.

33 Herder, 1772/1877–1913. 192, 209. Lásd még Rathman, 1983. 506–511.

Herder pályaművének radikális tételei, és hozzá az a tény, hogy egy ilyen (radikális, sőt korábban minden bizonnyal eretneknek minősülő) dolgozat díjnyertes lehetett a berlini akadémia pályázatán, jól mutatja, hogy az 1760-as évre immár végbement az a hosszú ideje érlelődő szellemi fordulat, amelyben a legfőbb kognitív autoritások hierarchiája átrendeződött, és szabaddá vált az út a modern tudományok fejlődése számára.

*

A finnugor nyelvtudomány kifejlődésében a korai kezdetektől fogva nagy szerepe volt a Göttingenben a 18. század közepétől kikristályosodó komplex természetkutatási programnak.³⁴ A göttingeni tudósok, amint Halmágyi naplójában is láthattuk, a maguk személyében is folyamatosan érdeklődtek a magyarság eredetének és nyelvének kérdései iránt. S nemcsak általában bátorították a kutatásokat, hanem hathatósan támogatták is a felfedezőutakat, a könyvkiadásokat és az új eredmények terjesztését. A magyarság és a magyar nyelv eredetének kérdése eminens témának számított a programban, hiszen egy olyan nyelvet beszélő nemzetet kellett a népek nagy térképén elhelyezni, amelynek nem voltak ismeretesek korai írásos vagy régészeti emlékei, s ennek híján osztályba sorolásuk valami más, újfajta rekonstrukciós módszert igényelt. Ez a tény akkor is fennáll, ha a finnugor elméletet elfogadók tábora – a mai szemmel nézve – közel sem volt olyan egységes, hogy egyetlen kumulatív fejlődésvonalba lehetne történetüket rendezni. Az is tény, hogy a hangsúlyok máshová estek a rokonítás kérdésében, mint egy évszázaddal később, mondjuk, az „ugor–török háború” idején. A göttingeni iskola Historia Naturalis-programja mégis döntő módon befolyásolta a finnugor nyelvhasználat elméleti megközelítését és metodológiai elveinek kimunkálását. A göttingeni program által inspirált magyar tudósok ezen a ponton érték el először lényeges, az egyetemes tudomány számára is érvényes áttörést. Túlléptek a szókincs pusztá összegyűjtésének fázisán, s tisztán nyelvi-nyelvhasználati rekonstrukciós módszereket alkalmaztak több-kevesebb sikerrel.

A Göttingeni Tudós Társaság tagjáról, Beregszászi Nagy Pálról, akit a Sajnovics-féle lapp–magyar elmélet nagy ellenfeleként tartottunk számon, a nagy tekintélyű nyelvész és tudománytörténet-író Zsirai Miklós értelmezése nyomán úgy tudtuk, hiába próbálták Sajnovics munkáját illetően jobb belátásra bírni a kor olyan nagy tekintélyű tudósai, mint August Ludwig von Schlözer vagy Johan Andreas Murray, ő továbbra is ragaszkodott a „napkeleti ábrándhoz”.³⁵ Tudnunk kell azonban azt is, hogy Beregszászi, amint ez már könyve bevezetőjéből kiderül, nem egyszerűen figyelmen kívül hagyta a szakértők intelmeit, hanem *a tárgyat érintő*, Göttingenben *évtizedek óta folyó tudományos vitában egy másik álláspontra helyezkedett*: göttingeni tanárainak teóriái közül Schlözerével szemben inkább Johann Gottfried Eichhorn elméletével

³⁴ Békés, 1997. 50–75.

³⁵ Zsirai, 1952. 33.

rokonszenvezett.³⁶ Eichhorn a maga magyar–ujgur elméletével Kőrösi Csoma Sándorra is alapvető hatást gyakorol.³⁷ S hogy itt egy, az európai nyelvtudósok között valóban *már jó ideje folyó vitáról van szó*, azt a fentiekén túl tudnunk lehet onnan is, hogy például Sajnovics Jánost Hell Miksa kifejezetten azzal a céllal hívta magával lappföldi csillagászati útjára, hogy – magyar anyanyelvű lévén – egy már „Európa-szerte elterjedt vélemény helyességéről való meggyőződés” tisztázódjék a segítségével.³⁸

Sajnovics, Gyarmathi, Beregszászi – és ebből a szempontból idevehetjük az első tibeti szótárt megalkotó Kőrösi Csoma Sándort is – új eredményeikkel maguk is hozzájárultak a természetkutató programhoz: részben azzal, hogy segítettek eltüntetni a fehér foltokat, de még inkább azzal, hogy metodológiai modellt dolgoztak ki, melyet a többi diszciplína a maga területére áthozva érvényesíthetett. A Herder által kezdeményezett új metafizikai alapokra helyezkedve már értelme volt többes számban: nyelvekről, nyelvek egymáshoz való viszonyáról beszélni.

Látnunk kell azt is, hogy milyen mély (paradigmatikus) szakadék választja el a nyelvtudomány történetében azokat, akik az Egyetlen Nyelv – Ádám Istentől kapott és Bábelnél összezavart ősi nyelve – rekonstruálhatóságában hisznek, azoktól, akik Herderrel együtt megengedik több, egymástól független eredetű – történetileg szerteágazó vonalakon visszafejthető – ősi nyelv (nyelvek) „feltalálásának” elvi lehetőségét, utat nyitva ezzel a nemsokára fellépő történeti-összehasonlító vizsgálódások első nagy projektjei számára. Hell Miksának például a kínai–magyar rokonság elmélete mellett szóló érvei – melyeket Sajnovics beiktatott a *Demonstratio* fejezetei közé – így hangzanak: „S noha távolról sem az én feladatom e nyelv őseredetét nyomozni s azt hiszem, senki sem várja ezt el tőlem, mégis, úgy vélem, hálás lesz az olvasó, ha tárgyamtól kissé eltérve, előadom, amit a minap közölt velem levélben T. HELL atya, kiemelkedő tehetségéhez méltón és a dolgok egymáshoz illesztésében való nagy jártasságával, nem kevésbé éleselméjű, mint finom módon kigondolva. Azon a véleményen van: a kínaiak az ősei vagy minden ázsiai népnek, sőt a magyaroknak is, vagy legalábbis az ázsiai nyelvnek, azaz: a magyarok legősibb dialektusát a kínai dialektusokban kell keresni.”³⁹

A jelen rekonstrukciónak nem feladata a mai nézőpontból visszatekintve bírálatot gyakorolni az azonosítás sikeres vagy sikertelen voltát illetően. Ami itt fontos: az 1760-as évek végén, amikor a jezsuita Hell (és vele Sajnovics) is a kínairól mint nagyon ősi nyelvről beszél, és a kínaiakról mint lehetséges őseiről minden ázsiai népnek, az érvek között már semmi módon nem játszik szerepet a Bábel-doktrína, jóllehet néhány évtizeddel korábban még meghatározta az

36 Beregszászi, 1796. v–vi.; vö. Imre, 1880. 10.

37 Részletesebben kifejtve: Békés, 2009. 25–27.

38 Sajnovics, 1997. 18; 35–36. Vö. még: Zsirai, 1937. 493.; Gulya, 1974. 258–277. Szij, 1994. 138–147.

39 Sajnovics, 1770/1994. D47. 52. (A D jelzés és az azt követő szám a *Demonstratio* főszövegének eredeti számozását, míg az utóbbi szám az 1994-es magyar fordításban szereplő oldalszámot jelöli.)

őseredetre irányuló nyomozás elvi kereteit. Sajnovics a *Demonstratió*ban azt is hangsúlyozza, hogy törekvésében nem pusztán tudományos öncél, hanem nemzeti érdek is vezérel. Szenci Molnár Albert *Grammatikájának* előszavából idézi, aki bevallotta magyar nyelv eredetével kapcsolatos tanácstalanságát: „Ha valaki azt kérdezné tőlem, melyik nyelvből ered a magyar? vagy melyikkel rokon? bevallanám, nem tudom. Látom ugyanis, hogy akik manapság több nyelvű thesaurusokat adnak ki, és minden nyelvet eredete és rokonsága szerint osztályoznak, a magyar nyelv kérdését mindig nyitva hagyják. Az bizonyos, hogy nyelvünk semmiféle rokonságban sincs az európai nyelvekkel. De vajon Ázsia szkiták lakta peremén léteznek-e a mi hun nyelvünkön beszélő népek? ezt éppoly kevésbé tudom, mint a legjáratlanabbak.”⁴⁰ „Eddig a magyar MOLNÁR! – teszi hozzá Sajnovics. – Hanem azt hiszem, ezentúl másképp írnak majd honfitársaim erről a dologról! Úgy vélem, különösen azok változtatják majd meg véleményüket, akik azt hitték, hogy nyelvünk csupán Magyarországon és Erdélyben él, és a mindennapi élet bizonyos körülményeiből nyelvünk elhalását és kipusztulását jóslták, vagy legalábbis úgy tűnik, hogy jóslták. De még ha valami elkerülhetetlen sorscapás folytán nyelvünk a mi hazánkban teljesen kihalna, mégis fennmarad majd Svédországban, Moszkóviában, Tatárországban, Észtországban és Norvégiában, s nemcsak fennmarad, de gazdagon virágozik is majd, ha a nyelv művelés néhány év alatt tett bámulatos előrehaladásából következtethetünk a további fejlődésre. S azt hiszem: most vagy soha! itt az idő, hogy mi magyarok nekilássunk anyanyelvünk művelésének, és mind a köznapi használatban, mind a nyomtatott könyvekben egyaránt halhatatlanná tegyük: bízom abban, hogy helyesli ezt minden igaz szívű ember, ha megérti, mivel tartozik ki-ki a hazájának.”⁴¹

A tudománytörténeti rekonstrukció során itt új problémába ütközünk. Az emberi gondolkodás történetében nem ritka az a jelenség, hogy korábban nem ismert vagy reflexió alá nem vont tárgyak megragadásához módszertani, illetve fogalmi újításokat kellett találni és elfogadtatni. Ezek a kezdemények többnyire komoly vitákat kiváltó, hosszan elhúzódó folyamatok, amelyek rendszerint nem maradtak meg egy-egy tudomány határain belül. Sajnovics alapvető művének címében (*Demonstratio Idioma Ungarorum et Lapponium idem esse*) az „idem esse” („azonegy”, „azonos”) kifejezés szerepel. A nyelvek összehasonlításának vonatkozásában ez idő tájt még nem született megegyezés az 'azonos' és a 'nem azonos' közötti, köztes, relatív fogalmak egységes használatában, mint

40 Sajnovics, 1770/1994. D131. 115.

41 Uo. 116. Érdekes a szövegben szereplő utalás a magyar nyelv kihalásáról szóló jóslatra: „a mindennapi élet bizonyos körülményeiből nyelvünk elhalását és kipusztulását jóslták, vagy legalábbis úgy tűnik, hogy jóslták [...]” Nem valószínű, hogy Herderre utal a szöveg, hiszen az ő hírhedtté vált „jóslata” évekkel később látott napvilágot. Békés, 2015. 123. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy a rokon nélkülinek feltételezett magyar nyelv kihalásáról szóló jóslatot Herder csak, mintegy mellékesen átvette, és beillesztette történetfilozófiai gondolatmenetébe. Vö. Hermán M., 2004. 5–11. És vegyük észre, hogy Sajnovics maga is bizonytalan a jóslat tényleges létezését illetően.

amelyek alkalmasak kifejezni az egymáshoz valamilyen fontos tekintetben „hasznló” vagy egymással „rokon” tulajdonságokat hordozó entitások viszonyait. Feltételezhető, hogy az ‘idem esse’, ‘azonos’, ‘azonegy’, ‘egyező’ terminus mögötti fogalom nem egyezik Arisztotelésznek az azonosság logikai törvényében szereplő fogalmával, és ezzel a matematikus képzettségű Sajnovics maga is tisztában van. Ő nagyon is pontos meghatározásokra törekszik, amikor kísérletet tesz arra, hogy megmagyarázza, hogyan kell értelmezni a lapp és magyar nyelvek ‘azonossága’ terminust: mit jelent egyik alfejezetének paradoxonnak tűnő címe: „A magyar és a lapp nyelv azonos lehet anélkül is, hogy a beszélők kölcsönösen megértenék egymást.” Kiindulópontja, hogy a nyelvek a hosszú századok során változnak, átalakulnak. „S ha ez így van, nyilván más nyelve volt a régi magyaroknak, mint a maiaknak, és nyilvánvaló, hogy az ősök nyelve megváltozott és átalakult. Mindezeket előre bocsátva, hogy némelyek kérdésére válaszoljak, őszintén bevallom: nem értettem meg a finmarchiai lappok beszédét. Éppúgy nem értettem volna a magyart sem, ha valakit ebben az ősi, az imént idézett dialektusban hallottam volna beszélni. Ezért az a szóbeszéd, ami szélében-hosszában elterjedt Koppenhága városában, tudniillik, hogy én megértettem a lappokat, és beszélgettem velük, nem igaz. [...] S ha valaki azt akarná kihozni a válaszból: tehát a lapp nyelv a magyartól eltér és különbözik! azt gondolnám, elhamarkodottan ítélné.” Itt a következőben Sajnovics logikai érvet használ: „Ámbár az, ha a beszélők kölcsönösen megértik egymást, nyilvánvaló bizonyítéka annak, hogy különböző népek nyelve megegyezik, *másfelől ingatag és mit sem érő bizonyíték, ha azt mondd: Különböző népek egymást nem értik meg, tehát ezeknek a nyelve különböző és eltérő.*”⁴² Mint a fordító, Constantinovitsné Vladár Zsuzsa írja: A bírálók érvelése szerint lehetetlen és érthetetlen dolog a két külön nyelvet „idem”-nek titulálni. De ha végigolvassuk akár csupán a fejezet-címeket, kitűnik: az „idem” jelölte azonosság nem a jelenre, hanem a múltra értendő, vagyis mindig feltételezhető egy olyan korábbi állapot, amelyből a szóban forgó dialektusok egyaránt származnak. Az „idem” tehát „eiusdem originis”, amint az expressis verbis áll a Sajnovics idézte szerzők műveiben is”.⁴³ Ekkortájt a nyelvészeti gondolkodásban természetes és magától értetődő dolognak tartják, hogy a nyelvek akármilyen értelemben vett egyezése, hasonlósága és közös eredete kölcsönösen feltételezi egymást. Így például Christian Ganander (1741–1790) is azt hangsúlyozza nevezetes *Grammatica Lapponicá*jában – abban a munkában, amely mind Sajnovicsnak, mind Gyarmathinak fontos forrásul szolgált –, hogy „[a nyelvek] megegyeznek, mivel egyfelől erednek. Merem állítani, hogy a finn és az észti nyelv a lappal megegyezik, és a lappból származnak, miként az meg a héberből. Hiszen nem csupán grammatikai jellemzőikben, de igen sok szavukban is hasonlítanak.”⁴⁴

42 Sajnovics, 1770/1994. D8. 26. (Kiemelés – B. V.)

43 Constantinovitsné Vladár, 1994. 123.

44 „[...] conveniunt, quia hinc ortae sunt. Affirmare ausim [értsd: Fennicam et Aesthonicam] in Lapponica convenire & huic, sicut haec Hebraeae origines suas debere. Nam non modo acci-

S hogy ebben a korban mennyire nem tisztázódtak még – a mai értelemben – sem a nyelvek hasonlításának szempontjai, sem pedig a terminusok egységes használatának kritériumai, arra szintén Constantinovitsné Vladár Zsuzsa idéz szemléletes példákat: „A francia enciklopédisták szerint a francia nehezen származtatható a latinból, mivel szerintük a két nyelv szerkezeti eltérései igen nagyok. Ehelyett egy már eltűnt szubsztrátumnyelvet tartottak a francia ősenek, ami a latin szókincset magába szívta volna. Hasonlóan később a szanszkrit és a hindi közt is tagadták egyesek a rokonságot, noha a szókincsük szinte teljesen megegyezik.”⁴⁵

Mindazonáltal ez a „történeti eredetüket tekintve azonos” jelentésű 'idem' terminus mindvégig problematikus maradt. Láttuk, Ganander nem is ezt, hanem a 'convenire': 'megegyezik' terminust alkalmazta.

*

Mintegy harminc évvel később Gyarmathi Sámuel Göttingában közzétette *Affinitas – A magyar nyelv grammatikailag bizonyított rokonsága a finn eredetű nyelvekkel* című munkáját.⁴⁶ Ezzel a nyelvtudományi irodalomban megjelent – a kor nagy újdonsága, mondhatni kulcsfogalma,⁴⁷ az 'affinitás'. Tudjuk, hogy könyvének ezt a címét Gyarmathi utólag, éspedig Lichtenberg sugallatára csatolta a szövegéhez.⁴⁸ Megfelelőnek tartotta ugyanis „a nyelvek között megállapítható rokonság” fogalmát a kémiában már nagyon elterjedt „affinitás” analógiájára bevezetni. Hogy mekkora szerepe volt August Schlözernek és egyáltalán Göttingának abban, hogy Gyarmathi a finnugor rokonság elmélete felé fordult, abban a tudománytörténet-írók megegyeznek, s csak a részletkérdésekről folynak viták. Annak a ténynek azonban csak az utóbbi években tulajdonítanak jelentőséget, hogy Gyarmathinak Schlözeren kívül más tudós barátai, támogatói is voltak ott, például Michaelis, Blumenbach, az akkor már Jénába költözött idős Büttner, Gatterer és – mindenekelőtt – Lichtenberg. Az *Affinitas* kiadásában – valamint abban, hogy Gyarmathit a Göttingai Tudós Társaság levelező tagjává választották – Lichtenberg működött a legtevékenyebben közre, akinek Gyarmathi éveken át tanítványa, barátja, majd levelezőpartnere volt. Ezek a kapcsolatok már önmagukban is megmagyarázzák azt a tényt, hogy Gyarmathi a Göttingai Tudós Társaságnak nyújtotta be elbírálásra az *Affinitást*, s nem Schlözernek – aki nem volt a társaság tagja. Ezek a kapcsolati adatok közismertek, de

dentibus Grammaticalibus, sed etiam vocibus per plurimis [...] concordant.” (Grammatica Lapponica. Holmiae, an. MDCCXLIII. az ajánlás utáni lapszámozatlan előszó 2. lapján) A magyar fordítás Constantinovitsné Vladár Zsuzsa munkája (Constantinovitsné Vladár, 2001. 187.)

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Gyarmathi, 1799/1999.

⁴⁷ Az általánosított affinitásfogalom göttingeni szerepéről lásd Lenoir, 1981. 171. Vö.: Békés, 1997. 191.

⁴⁸ Constantinovitsné Vladár, 2001. 184.

sokáig csak anekdota szintjén idézték őket.⁴⁹ A rokonság, vérrokonság, atyafiság, nyelvrokonság fogalmának tisztázódási folyamatáról szólva viszont jelentősége van annak, hogy az 'affinitás' a göttingeni kontextusban a 'rokonnak lenni' („Verwandschaft”, „atyafiság”) mást jelent, mint a Sajnovics értelmében vett 'azonosnak lenni'. Az affinitás nem feltétlenül „leszármazási értelemben vett rokonság” („Sippe”).⁵⁰ Gyarmathi a nyelvtudományi 'affinitást' – az „atyafiságot” –, a rokonságot valamiféle hasonlóság, belső alkati egyezések „szellemi rokonság” alapján, elsősorban *tipológiai* értelemben tekinti. A hangsúly a közös („rokon”) *szerkezeti vonásokon*, nem pedig a közös származáson van. A valóban közös eredet, avagy a leszármazás értelmében vett rokonság az affinitás egy speciális esetét jelenti. Ugyanakkor az affinitás a hasonlóságnál (Aenlichkeit) szorosabb, belső, strukturális összefüggést jelent. Láttuk, hogy Sajnovics éppen hogy a leszármazási rokonságot, a közös eredetet kívánta (jobb fogalom erre még nem állván rendelkezésére) az „azonos” minősítéssel állítani. S az sem véletlen, hogy Schlözer annak idején, mindamellett, hogy Sajnovics munkáját nagy elismeréssel fogadta, azt is hozzáfűzte – híven a göttingeni programhoz –, hogy az „azonos” (idem esse) helyett szerencsésebb lett volna „hasznló”-t, „rokon”-t (affinitást, Verwandschaftot) mondani. S az is érthető, hogy Beregszászi ebben az 'Aenlichkeit' értelemben hasonlított – ezt viszont Schlözer talán nem is elsősorban tartalmában, hanem módszertanában találta elégtelennek. E megközelítések módszertani különbségei és mindannyiuk viszonya a göttingi paradigmához tudomásom szerint mindeddig homályban maradtak, minthogy – annak ellenére, hogy ezek az eltérések nem ismeretlenek előttük – a tudománytörténészek elsősorban a finnugor gondolat elismerését vagy elutasítását tekintették vízvázlasztónak. A 18. század végén – legalábbis a göttingi paradigma hatókörében – nem a finnugorság kérdésében való állásfoglalás döntött egy nyelvtudományi teljesítmény megítélésében. A leszármazási értelemben vett 'rokonság'-fogalom megújult, darwiniánus modellje a 19. század második felében, csak lassan kezdett tért nyerni. Németországban August Schleichernek volt döntő szerepe abban, hogy e kétfajta rokonság-fogalmat szétválasztotta, s ezt a lépést terminusváltással (Sprachsippe) is hangsúlyozta. Egyáltalán nem véletlen, hogy ugyanebben a kontextusban jelenik meg a 'nyelvtörzs', a 'nyelvcsalád', a „nyelvek szétválása” és a nevezetes leszármazási családfaábra⁵¹ Magyarországon azonban egészen az 1880-as évekig ez a pontos szétválasztás nem történt meg, s a 'rokonság' terminus az 1850–1860-as évek nyelvészeti vitái során általában két, egymással inkomenzurábilis jelentésben szerepelt.

De ez már egy másik történet.

49 Gulya, 1974. 258. Futaky, 1991. 158. Kesztyűs, 1991. 357. Lőrincz, 2000. 262, Constantinovitsné Vladár, 2001. 184–191.

50 Békés, 1997. 191–201.

51 Schleicher, [1860.] 26–28.

Irodalom

Aarsleff

1974 Aarsleff, Hans: The Tradition of Condillac. The Problem of Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder. In: *Studies in the History of Linguistic. Traditions and Paradigms*. Ed.: Dell Hymes. Bloomington, London, 1974. 93-157.

Balázs

2005 Balázs Bálint: Az első modern katasztrófa: Lisszabon elpusztulása. In: *Múlt-kor* 2005. október 31. < <http://mult-kor.hu/cikk.php?id=10843&page=2&print=1> > Legutóbbi letöltés 2016. május 3-án.

Békés

1991 Békés Vera: „Nekünk nem kell a halzsiros atyafiság”. Egy tudománytörténeti mítosz nyomában. In: *Tanulmányok a magyar nyelvtudomány történetéből*. Szerk.: Kiss Jenő – Szűts László. Bp., 1991. 89–95.

1993 Békés Vera: A 'rokonság' terminus jelentésváltozása a 19. századi nyelvtudományi vitákban. In: *Hajdú Péter 70 éves*. Szerk.: Sz. Bakró-Nagy Marianne – Szij Enikő. Bp., 1993. 45-50.

1997 Békés Vera: *A hiányzó paradigma*. Debrecen, 1997. 266.

2005: Békés Vera: Die Rolle der Göttinger Schule bei der Entstehung der finnoug-rischen Spracheissenschaft. Nach dem Göttinger Tagebuch von István Halmágyi aus den Jahren 1752–1753. In: *Wissenschaftsbeziehungen und ihr Beitrag zur Modernisierung*. Das deutsch-ungarische Beispiel. Szerk.: Holger Fischer. München, 2005. 127–146.

2009 Békés Vera: Egyetemek a romantika korában. In: *A romantika terei: Az irodalom, a művészetek és a tudományok intézményei a romantika korában*. Szerk.: Gurka Dezső. Bp., 2009. 17–28.

2010 Békés Vera: A göttingi paradigma. In: *Göttingen dimenziói. A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában*. Szerk.: Gurka Dezső. Bp., 2010. 23–40.

2013 Békés Vera: Néhány filozófiai szempont a 'neptunista-vulkanista' avagy 'neptunista-plutonista' vita tudománytörténeti értelmezéséhez. In: *Formációk és metamorfózisok. A geológia, a filozófia és az irodalom kölcsönhatásai a 18–19. században*. Szerk.: Gurka Dezső. Bp., 2013. 40–52.

2015 Békés Vera: „A nyelv az ember műve” – Herder filozófiai tételének jelentősége és hatása a kortárs nyelvtudomány fejlődésére. In: *Forráskutatás, forráskiadás, tudománytörténet II*. Szerk.: Korompay Klára – Stemler Ágnes – Terbe Erika – Constantinovitsné Vladár Zsuzsa. Bp., 2015. 123–136.

Beregszaszi

1796 Beregszaszi, Paulus: *Über Aenlichkeit der Hungarischer Sprache mit der morgenländischen*. Leipzig, 1796.

Budenz

1886 Budenz József: Egy kis visszhang Vámbéry úr válaszára. In: *Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből* 13 (1886) 7.

Constantinovitsné Vladár

1994 Constantinovitsné Vladár Zsuzsa: A Demonstratio műfaji, forráskritikai és szóhasználati kérdéseiről. In: *Sajnovics J.: Demonstratio. Sajnovics János Fejér Vármegyei Tordasi magyarnak a Koppenhágai és a Trondheimi Királyi Tudós Társaság tagjának bizonyítása a*

magyar és a lapp nyelv azonos. Felolvasatott a Dán Királyi Tudós Társaságban és kinyomattatott Koppenhágában 1770-ben. Szerk.: Szij Enikő. A nagyszombati kiadást latinból magyarra fordította Constantinovitsné Vladár Zsuzsa. Bp., 1994. 117–126.

2001 Constantinovitsné Vladár Zsuzsa: Affinitas: szerkezeti hasonlóság vagy genetikai rokonság? *Magyar Nyelv*, 97. (2001) 2: 184–191.

2013 Constantinovitsné Vladár Zsuzsa: A gyök fogalma az európai nyelvészetben és a Czuczor–Fogarasi-szótárban. In: *„Ha szabad a magyart a magyarból magyarázni” – A II. Czuczor–Fogarasi konferencia 2012. előadásai.* Szerk.: Horváth Katalin. Bp., 69–82.

2015 Constantinovitsné Vladár Zsuzsa: Révai Miklós nyelvészeti nézetei és a gyökelmélet. In: *Forráskutatás, forráskiadás, tudománytörténet II.* Szerk.: Korompay Klára – Stemler Ágnes – Terbe Erika – Constantinovitsné Vladár Zsuzsa. Bp., 2015, 166–177.

Dilthey

1900/1974 Dilthey, Wilhelm: A hermeneutika keletkezése. In: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban.* Ford.: Erdélyi Ágnes. Bp., 1974. 480–487.

Domokos

1990 Domokos Péter: Szkítiától Lappóniáig. *A nyelvrokonság és az őstörténet kérdésének visszhangja irodalmunkban.* Bp., 1990.

Fónagy

1999 Fónagy Iván: *A költői nyelvről.* Bp.

Futaky

1991 Futaky István: A magyar nyelv a Göttingische Gelehrte Anzeigen 18. és 19. századi recenzióinak tükrében. In: *Tanulmányok a magyar nyelvtudomány történetének témaköréből.* Szerk.: Kiss Jenő – Szűts László, Bp., 1991. 180–185.

Gulya

1970 Gulya János: A nyelvrokonság tudata a magyar művelődésben és történetében. Szerk.: Gulya János – Szathmári István. Bp., 1970.

1974 Gulya János: Some Eighteenth Century Antecedents of Nineteenth Century Linguistics. The Discovery of Finno-Ugrian. In: *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms.* Ed.: Dell Hymes. Bloomington, London, 1974. 258–277.

1993 Gulya János: *Sajnovics, Gyarmathi, Kőrösi Csoma és Göttinga.* In: *Régi és új peregrináció. Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon.* Szerk.: Békési Imre – Jankovics József – Kósa László – Nyerges Judit. Bp.–Szeged, 1993. 1287–1294.

Gyarmathi

1799 Gyarmathi Sámuel: *Affinitas linguae ungaricae cum linguis Fennicae originis grammaticae demonstrata.* Göttingae, 1799.

1999 Gyarmathi Sámuel: *Affinitas – A magyar nyelv grammatikailag bizonyított rokonsága a finn eredetű nyelvekkel.* Szerk.: Szij Enikő. Ford.: Constantinovitsné Vladár Zsuzsa – Koszorús István. Bp., 1999.

Halmágyi

1906 Halmágyi István *Naplói (1752–1753. 1762–1769) és iratai (1669–1785).* In: *Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból, IV.* Közli dr. Szádeczky Lajos. Bp., 1906.

Herder

1772/1877–1913 Herder, Johann Gottfried: Über den Ursprung der Sprache. In: *Herders Sämtliche Werke*, 33. Hrsg. v. Bernhard Suphan. Berlin, 1877–1913.

1978 Herder, Johann Gottfried: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*. Szerk.: Rathmann János. Bp., 1978.

1983 Herder, Johann Gottfried: *Értekezések, levelek*. Vál., szerk.: Rathmann János. Bp., 1983.

Hermán M.

2004 Hermán M. János: Herder életműve és magyarországi hatása. In: *Zempléni Múzsá*, 4. (2004) 1. (13): 5–16.

Hunfalvy

1851 Hunfalvy Pál: A nyelvhasználat elveiről és elemeiről. In: *Akadémiai Értesítő*. 11 (1851) 2.: 78–112.

1855 Hunfalvy Pál: A török, a magyar és finn szók egybehasonlítása. I–IV. In: *Akadémiai Értesítő*, 15. (1855) 1.: 61–67., 2.: 99–152., 3.: 191–246., 4.: 337–364.

1884 Hunfalvy Pál: Ugor vagy török-tatár eredetű-e a magyar nemzet. In: *Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből*. 11 (1884) 1.

Imre

1880 Imre Sándor: Beregszászi Nagy Pál élete és munkái. In: *Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből*. 8. (1880) 10.

Kant

2003 Kant, Immanuel: Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható. In: Kant, Immanuel: *Prekritikai írások*. Bp., 2003. 113–216.

Kelemen

1990 Kelemen János: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*. Bp., 1990.

Kesztyűs

1991 Kesztyűs Tibor: Schlözer és a finnugor nyelvtudomány. In: *Tanulmányok a magyar nyelvtudomány történetének témaköréből*. Szerk.: Kiss Jenő – Szűts László. Bp., 1991. 357–363.

Lenoir

1981 Lenoir, Timothy: *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era. Studies in the History of Biology*, 5. (1981): 111–205.

Lichtenberg

1995 Lichtenberg, Georg Christoph: *Aforizmák*. Vál., ford.: Tatár Sándor. Bp., 1995.

Lőrinczi

2000 Lőrinczi Réka: Megjegyzések és újabb adalékok a finnugor nyelvrokonítás fogadtatásához. In: *Nyelvtudományi Közlemények*, 97. (2000): 261–272.

Neumer

1998 Neumer Katalin: *Gondolkodás, beszéd, írás*. Bp., 1998.

Ponori

1869 Ponori Thewrewk Emil: *A nyelvészet természettudomány*. Pest, 1869.

Pukánszky

1936 Pukánszky Béla: Budenz József, Göttinga és a magyar nyelvhasználat. In: *Nyelvtudományi Közlemények*, 50. (1936): 361–374.

Pusztay

1977 Pusztay János: Az „ugor-török háború” után. *Fejezetek a magyar nyelvhasználat történetéből*. Bp., 1977.

Rathmann

1983 Rathmann János: Utószó. In: *Johann Gottfried Herder: Értekezések, levelek*. Vál., szerk.: Rathmann János. Bp., 1983. 493–522.

Róna-Tas

1991 Róna-Tas András: Nyelvtörténet és őstörténet. In: *Tanulmányok a magyar nyelvtudomány történetének témaköréből*. Szerk.: Kiss Jenő – Szűts László. Bp., 1991. 561–567.

Sándor

2011 Sándor Klára: *Nyelvrokonság és hunhagyomány*. Bp., 2011.

2014 Sándor Klára: *Határtalan nyelv*. Bicske, 2014.

Sapir

1907 Sapir, Edward: Herder's „Ursprung der Sprache”. In: *Modern Philology*. 5 (1907) 1. 109–142.

Sajnovics

1770 Sajnovics János: Demonstratio. Idioma Ungarorum et Lapponum idem esse. Nagyszombat, 1770.

1994 Sajnovics János: Demonstratio. Bizonyítás. A magyar és a lapp nyelv azonos. Ford.: Constantinovits Vladár Zsuzsa. Szerk.: Szij Enikő. Bp., 1994.

Schleicher

1860 Schleicher, August: *Die Deutsche Sprache*. Stuttgart, 1860.

Szij

1994 Szij Enikő: A Demonstratio helye a két jezsuita tudós kutatási terveiben. In: Sajnovics János: Demonstratio. Bizonyítás. A magyar és a lapp nyelv azonos. Ford.: Constantinovits Vladár Zsuzsa. Szerk.: Szij Enikő. Bp., 1994. 138–147.

Telegdi

1970 Telegdi Zsigmond: *Nyelvelmélet és nyelvtipológia humboldti egysége*. In: *Általános nyelvészeti tanulmányok*. 7. (1970): 229–237.

Vámbéry

1884–1885 Vámbéry Ármin: A magyarok eredete és a finn-ugor nyelvészet. I–II. *Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből*. 11 (1884) 12., 12 (1885) 5.

Zsirai

1937 Zsirai Miklós: *Finnugor rokonságunk*. Bp., 1937.

1952 Zsirai Miklós: *A modern nyelvtudomány magyar úttörői. Sajnovics és Gyarmathi*. Bp., 1952.



GÁNGÓ GÁBOR

„A jószág diadalútja”

A leibnizi eszmény Pauler Ákos politikai metafizikájában

Jelen tanulmányban megjegyzéseket fűzök Pauler Ákos Leibniz-értelmezésének néhány vonatkozásához; először forrásaihoz, majd a két hatástörténetileg legfontosabb kérdéshez, a szubsztancia-metafizikához és az Abszolútum problémájához. Ezt követően megvizsgálom a pauleri fő mű, a *Bevezetés a filozófiába* állammetafizikai téziseit a Leibniz-recepció szempontjából. A konklúzióban a pauleri projektet az 1920 utáni szellemi és politikai környezet összefüggésében helyezem el.

*

Pauler Ákos rendszerterve a húszas évek eleji fázisban hangsúlyos szerepet szánt Leibniz egyes téziseinek, illetve annak a Leibniz-képnek, melyet Pauler a bicentenáriumi kötetben munkált ki első megközelítésben, míg autoriter-katolikus-idealista fordulata után ez a szerep a spekulatív-dogmatikus metafizika illusztrációjává alakult át. A tézis, mely szerint az 1917-es tanulmánykötet szerzői közül Pauler Ákos volt az a filozófus, akinek Leibniz nemcsak történeti kutatások tárgyául szolgált, hanem rendszerépítő gondolkodásának fontos eleméül is, ez a megállapítás főleg a húszas évek elején írott művek vonatkozásában lehet igaz. Pauler metafizikáját Leibnizre alapozta, filozófiájának más részeihez hozzáigazította Leibnizet, míg teológiáját csupán illusztrálta vele. Erre az időszakra tekintve írhatta joggal Kornis Gyula *Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája* című 1922-es írásában, hogy Pauler

„legnagyobb szeretettel és megértéssel Leibniz felé fordul, kinek – mint mondja – »bár csak körvonalazott, de mély és teljes világnézete a legjelentősebb lépés, mely Aristoteles óta az emberi gondolkodás fejlődésében történt«. [...] Éppen ezért Leibniz művét sohasem a gondolati archeológia szempontjából tekinti, hanem mint a filozófiai kutatás élő forrását, melyből folyton lehet és kell is merítenie”.¹

Amint ismeretes, Pauler egy *Arisztotelész és Leibniz bölcsellete* című munkát is tervezett.² Mivel ez a szándék a korai, 1911-ből származó életterv része,

1 Kornis, 1930. 78.

2 Somos, 1999. 70.

ezért mutatja, hogy Pauler azon kevesek közé tartozott, akik nem a háborús konjunktúra okán kezdtek el érdeklődni Leibniz iránt 1917-ben.

Pauler Ákos könyvtárjegyzékéből kiderül, hogy birtokában volt az ő idejében kurrens Leibniz-szakirodalom több fontos darabja. Megvolt neki Cantor *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik* című műve, Ernst Cassirer, Louis Couturat, Eduard Dillmann, Bertrand Russell, Ludwig Stein monográfiája, az 1907-es magyar Leibniz-kiadás, illetve Christoph Sigwart *Logik* című munkája, amelynek fontos szerepet tulajdonított a rendszerben.³ Továbbá nagyapja, Pauler Tivadar könyvtárában megvolt Robert Zimmermann *Leibniz' Monadologie* című műve.⁴

Pauler Ákos Leibnizről szóló kéziratok anyaggyűjtése is fennmaradt. A forráscsoport értékes információkat szolgáltat a kutatónak annak ellenére, hogy kevés kommentárt tartalmaz, inkább csak idézetek gyűjteménye a szövegekből és a szakirodalomból. A Leibniz-edíció, amelyből dolgozott, Erdmann 1840-es kiadása volt.⁵ Az MTA KIK Kézirattárában őrzött jegyzetkötegeknek első csoportja szakirodalmi tájékozódásának tanúja:⁶ Eduard Dillmann: *Neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre* (Leipzig, 1891), Ernst Cassirer: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg, 1902), E. Rösler: *Leibniz und das Vinculum substantiale* (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XXVII, 1914) tartoztak olvasmányai közé.⁷ Az említett szerzők közül Dillmann hatása a legerőteljesebb, akinek Leibniz filozófiája nem egyéb, mint a rendszerként felfogott monadológia. Ahogy írja:

„A leibnizi monásztan a filozófiai gondolkodás legszebb és legtökéletesebb gyümölcse, a legbefejezettebb és legragyogóbb filozófiai rendszer, amelyet a filozófia története csak ismer.”⁸

Egy további füzet Leibniz *Essais de Theodicée* című művének kivonata,⁹ amely mellett Albert Rivaud cikkének széljegyzetekkel ellátott példánya is megtalálható.¹⁰ A kéziratköteg 1919-re, 1924-re datálható darabjai mutatják, hogy folyamatosan dolgozott a témán, jóllehet későbbi műveiben egyre inkább távolodott a Leibniz-szövegek közeli olvasásától, a *Metafizika* pedig egészen más alapokon nyugszik.

3 Cantor, 1901. Cassirer, 1902. Couturat, 1901. Dillmann, 1891. Russell, 1900. Leibniz 1907. Sigwart, 1911.

4 Zimmermann, 1847. A Pauler-hagyaték digitális feldolgozásának eredményeit lásd <http://konyvtar.elte.hu/regi/kincseink/kezirat/PAULER.pdf>. (A letöltés ideje: 2016. március 31.)

5 Leibniz, 1840. Pauler, *Leibniz*, MTAK Kt. Ms 5.056/29.

6 Pauler, *Leibniz*, MTAK Kt. Ms 5.056/30.

7 Dillmann, 1891. Cassirer, 1902. Rösler, 1914.

8 Dillmann, 1891. 525. A szerző fordítása.

9 Leibniz, 1900. Pauler, *Leibniz*, MTAK Kt. Ms 5.056/31.

10 Rivaud, 1914.

Pauler Ákos szubsztancia-metafizikája ismeretesen a leibnizi monász öntevékenységeinek téziséből, annak is a *Principes de la nature et de la grâce*-ban megfogalmazott változatából indul ki:

„Ama legáltalánosabb tétel, melynek érvényét Leibniz minden filozófiai megállapítása felteszi, úgy fejezhető ki, hogy *létezni annyit tesz, mint hatni, mint tevékenységet kifejteni*. Ezt a belátást mondja ki bölcselőnk, midőn a szubstanciát úgy határozza meg, hogy az *cselekvésre képes lény*: »la substance est un être capable d'action«.”¹¹

Ez a szöveg Pauler számára annál inkább fontosabb szerepet tölt be a *Monadológiánál*, mert a redukció, amely a szubsztanciától halad az Abszolútum felé, leginkább a *Les Principes de la nature et de la grâce* kifejtési rendjével rokonítható.

Az értelmezők közül elsősorban Lotze hatott Paulerre, mindenekelőtt a *Grundzüge der Metaphysik* és annak leibnizianizmusa. Ahogy a *Bevezetés a filozófiába* című művében fogalmaz:

„A valóságot tehát szellemi természetű monaszokból állónak kell gondolnunk. Ámde ezek kölcsönhatása viszont csak úgy lehetséges, ha nem abszolút létezők, de önmaguk is csak megnyilvánulásai *egyazon* szellemi szubsztanciának – mert különben semmiféle reális kötelék nem fűzné őket össze. A világ az egy és örök szellemi természetű szubsztanciának, Istennek megjelenése, ki egyúttal az igaz, a szép és a jó eszméinek képviselője.”¹²

Ellenben eltekintett azoktól az interpretációktól, amelyek a leibnizi szubsztanciát a korszak teológiai vitáinak összefüggésében helyezték el.¹³ Már Pauler idejében hozzáférhetőek voltak, elsősorban Willy Kabitz kutatásai nyomán, azok a Leibniz-szövegek, amelyekből kiviláglott, hogy a szubsztancia aktivitásáról vallott álláspontja alapvetően teológiai tételekre tekintett: a nagy német polihisztor közvetítést keresett a kiterjedt szubsztancia descartes-i fogalmának félretolása révén az úrvacsoratan lutheránus és katolikus értelmezése, a reális prezencia és a transzszubsztanciáció között.

Az Abszolútum filozófiája Paulernél elsősorban polémia a végesség német filozófusaival szemben, és csak másodsorban politikai teológia. Ahogyan Kurt Huber fogalmaz:

„A véges-végtelen antitézis mint metafizikai pozíciók viszonyítási pontja egyértelműen meghatározza a német filozófia széles sávjait. Cusanus, Kep-

11 Pauler, 1917. 14. Kiemelés az eredetiben.

12 Pauler, 1933. 199. Kiemelés az eredetiben.

13 Kabitz, 1974. 78.

ler, Leibniz, a német idealizmus hármas csillaga és még Lotze is szilárdan az Abszolútumban állnak.”¹⁴

Ellenben a véges emberi elméből indulnak ki, Huber felfogása szerint

„Kant és az egész kritikai kantianizmus, a német idealizmus, de az új idealista vagy realista fenomenológia is Husserltől Heideggerig és a német életfilozófia is, bármennyire távol is álljanak egymástól, egyértelműen az emberi megismerési struktúrák végességében foglalják el álláspontjukat, hogy onnan kiindulva építsenek fel vagy utasítsanak el egy metafizikát. Mondhatjuk, hogy ma Heideggernél a végesség metafizikájában és Hartmannál a végesség etikájában tetőzik a végesség nézőpontjának minden motívuma.”¹⁵

Pauler Ákos nézeteivel sok tekintetben rokonítható Kurt Huber Leibniz-értelmezése, aki ugyancsak a szubsztancia öntevékenységre és az Abszolútum problematikájára volt érzékeny *Leibniz: Der Philosoph der universalen Harmonie* című művében. A katolikus elkötelezettségű, a nemzeti szocializmushoz egészen az 1940–1942 közötti párttagságig közeledő, ám 1943-ban a Scholl testvérek által szervezett müncheni *Die weiße Rose* ellenállási mozgalom mártírjaként kivégzett Huber a siralomházban írta Leibniz-monográfiáját. Huber mértékadóbb megközelítésében azonban a leibnizi politikai realizmus, a természettudományos és jogi vonatkozások, illetve az univerzális monarchia tervének tudományos-kulturális vonatkozásai is megfelelő hangsúllyal szerepeltek.

A *Bevezetés a filozófiába* szövegének politikai részeiben egyfelől Pauler újra felvette a leibnizi univerzális monarchia fogalmát, és azt a nemzetek létharcának összefüggésében értelmezte át:

„a szubsztanciák együttes fejlődésében a hatalmasabb kapacitásúak mindinkább elhatalmasodnak a többiek felett, vagyis azok tevékenységét csak abban az irányban engedik érvényesülni, mely az ő tevékenységük irányának megfelel”.¹⁶

Ily módon, folytatja Pauler,

„A világfolyamat e tekintetben hasonlít ahhoz, ami a társadalomban történik”,¹⁷

majd levonja a következtetést:

¹⁴ Huber, 1989. 260

¹⁵ Uo. 261

¹⁶ Pauler, 1933. 163. Kiemelések az eredetiben.

¹⁷ Uo.

„Ennyiben a világfolyamat sem lehet egyéb, mint egy nagy monarchizálódási folyamat, melyben hatalmi rétegződések keletkeznek, melyek mindegyike uralkodik az alatta levőn, mígnem végül az egész világon az *egy* leghatalmasabb szubstancia lesz úrrá s az anarchia helyébe ennek az uralma lép.”¹⁸

A szociológiát Pauler Ákos mint kollektív lélektant fogta fel, azaz a társadalomtudományokat a metafizika alá szubszumálta:

„Ezért feladata [állítja Pauler Ákos a szociológiáról] a társadalmi élet törvényszerűségeit a világfolyamat, illetőleg a világevolúció egyetemes törvényeivel megvilágítani, tehát a társadalom életét bele kell illesztenie a mindenség életébe”.¹⁹

Ha az előrejelzés teljes biztonsággal lehetetlen is,

„bizonyos társadalmi állapotokról kimutatható, hogy bizonyos körülmények között be kell következniük. Ily módon megközelítő pontossággal előremondható, hogy valamely kezdődő forradalom mind szélsőségesebb alakot fog ölteni mindaddig, míg az általa felrázott konzervatív erők megállítják romboló munkáját”.²⁰

Amint a társadalomtudományok feladatáról megfogalmazott tézis mutatja, Pauler osztozott a magyar 1918–1919 világtörténelmi jelentőségéről vallott korabeli nézetekben, és a Károlyi-forradalomra, majd a kortársak szemében azt radikalizáló és továbbvivő Kommünre adott ellenforradalmi választ a Szent Szövetség-i Európa restaurációjához hasonlította. Maga is a szekuláris világrendbe írta bele a proletárdiktatúrát, csak éppen ellenkező előjellel, mint a kommunisták. Leibniz megingathatatlan monarchikus meggyőződése, az ellenállás szigorú tilalma és a rend feltétlen igenlése a német filozófus gondolkodásában megfelelő támpontot nyújthatott ehhez a számára.²¹ Amit viszont Pauler nem vett figyelembe, az az, hogy Leibniznél a társadalmi-politikai konzervatizmust egy radikális tudományos-kulturális utópizmus ellenpontozza, amely az erős monarchiákat a tudomány világi karjaként fogta fel. Leibniznél az üdvtörténeti optimizmus a szekuláris politika realiztikus, válságkezelő, kármentést célzó felfogásával párosult, míg Pauler a szekuláris világrenden belül kísérte meg a proletár terroron úrrá levő magyar történetfejlődést a „jóság diadalútja” leibnizi programjával párhuzamos jelenségként felfogni.²² A leibnizi politika e kettőssége Erdmann kiadásából még nem, de Onno Klopp

18 Pauler, 1933. 163–164. Kiemelés az eredetiben.

19 Uo. 174.

20 Uo. 174–175.

21 Vö. Basso, 2011.

22 Pauler, 1922. 151.

1860-as évekbeli edíciójából már kiolvasható volt, azonban Pauler ebbe az irányba nem tájékozódott.²³

Egyértelmű a párhuzam a Horthy-korszak intellektuális alaptendenciája és Pauler filozófiája között annyiban, hogy a társadalmi-politikai életben és a filozófiában egyszerre jelentkezett az igény a transzcendencia iránt, mégpedig egy alapvetően „finitista”, messianizmustól és politikai teológiától mentes 19. századi politikai kultúra és egy szociologizáló 19. századi, legjobb teljesítményeiben főleg a társadalomra és a politikumra irányuló, 19. századi filozófiai gondolkodás után. Ennek a lépésnek a legnagyobb akadály a filozófiában a magyar hagyomány számára oly fontos Immanuel Kant tanítása volt – ezért akarta Pauler megingatni vagy visszabontani a kanti épületet. A magyar hatástörténet szempontjából lerombolni azonban nem akarhatta, hiszen egyes alkotóelemeire – az etikára és az esztétikára – szüksége volt, annál inkább, mert nézete szerint a leibnizi rendszerben nincs helye e két diszciplínának. Az esztétörténet módszertana felől tekintve természetesen mélyen problematikus volna az az igénybejelentés, hogy Pauler a Horthy-korszak filozófiai alapvetését akarta megírni, és könnyűszerrel cáfolható volna annak kimutatásával, hogy a pauleri rendszer elemei, sőt maga a *Bevezetés* készen álltak, mielőtt a politikai rendszer kiformalódott volna. Mindazonáltal tény, hogy a *Bevezetés* egyes elemei harmonizálnak a Horthy-korszak világképével, és ezeket a részeket Pauler az újabb, immár a Horthy-korszak idején megjelent kiadásokban helybenhagyta, sőt bővítette. Továbbá ugyancsak tény a mű nagy hatása e korban a magyar filozófiai közéletre általában is, és ezen belül a katolikus bölcseletre is.

A rendszer alapja azonban a katolikus világnézeti fordulat 1919-ben.²⁴ Ha egyes elemei készen álltak is, a rendszer az Abszolútum vallásos felfogása alapján épült össze egészzé. A benne foglalt korábbi elemek kimutatása alapul szolgálhat az egyes következtetések magyarázatához. A katolikus fordulat eleve problematikusá tette Leibniz helyét a rendszerben. A magyar katolikus gondolkodás két világháború közötti egyik legjelentősebb alakja, Prohászka Ottokár székesfehérvári püspök egy 1915. július 15-i naplóbejegyzése mutathatja a fenntartásokat Leibniznek a katolicizmussal való összeegyeztethetőségét illetően:

„Látni filozófokon, kiknek nem volt szívük, legalább nem elég belőle, hogy világnézeteik mechanikusok –, hogy dacára nagy elmeélnek mindenütt, lép-ten-nyomon elégteleneknek bizonyulnak. Mesterséges, összetákolts rendszerek. Nem lehet filozófiát teremteni fogalmakkal, hanem ahhoz szív is kell. Milyen például Leibniz praestabilita harmóniája. Lehet szellemdús, de nem teremtés, csak tákolás!”²⁵

23 Lásd Leibniz, 1864–1866.

24 Vö. Somos, 2010. 34.

25 Prohászka, 1990. 104.

E problémát Prohászka általánosságban így fogalmazta meg:

„Ez a különbség a modern filozófia s az evangélium közt! A filozófia konstruál eszményeket, melyekben az emberi alakításnak ötletes, tág tere nyílik; az evangélium pedig a konkrét ideált állítja elénk.”²⁶

*

A magyar politikai közösség újraalapozása 1919–1920 után konzervatív alapon ment ugyan végbe, de ez a konzervativizmus nem a magát a 19. századi liberalizmus mérsékletet javalló reakciójaként, erkölcsi fékjeként, óvatosságra intő lelkiismereteként meghatározó konzervativizmus folytatója volt, hanem a hamis racionalizmus szélsőséges formájától, a bolsevizmustól akart és tudott polemikusan elrugaszkodni, és a klasszikus liberalizmust csak járulékosan, mint eme szélsőség egy mérsékeltabb és másutt szalonképes formáját utasította el. E folyamatnak Pauler csak kifejezője, tükre, kiszolgálója, ám semmiképp nem elméleti megalapozója volt, amennyiben a két világháború közötti időszak nem elméletként polemizált a bolsevizmussal, hanem azt elsősorban faji terminusokban ragadta meg, és azzal ennek megfelelően faji programot helyezett szembe. Pauler a Horthy-korszakot az ellenforradalomból eredeztette, és az államról való gondolkodása éppen attól válik állammetafizikává, hogy félretolta a 19. századi nemzetépítő korszak politikai gondolkodásának két alappillérét: a szekuláris vonatkoztatási rendszert és a közjogi keretet. A nemzeti sarokpontok hiányát pótolta volna egy Pauler korában már inkább elavultnak számító Leibniz-értelmezés néhány alapfogalma. Ez a kísérlet nem bizonyult maradéktalanul sikeresnek. Termékenyebbnek mutatkozott az a megoldás, amely úgy írta át a nemzeti liberális hagyományt, hogy kiemelte az építő, erősítő jellegűnek tartott tendenciákat a romboló vagy gyengítő fősodorból: ez Szekfű Gyula műve, a *Három nemzedék*.²⁷ Amíg Pauler új kezdetnek fogta fel az 1918–1919-es forradalmakat, addig Szekfű azt igyekezett megmutatni, hogy azok mennyiben gyökereztek a 19. századi magyar liberalizmus folyamataiban.

Irodalom

Basso

2011 Basso, Luca: Das Problem des Widerstandsrechts bei Leibniz. In: *Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G. W. Leibniz. Beiträge zu seinem philosophischen, theologischen und politischen Denken*. Hrsg. Friedrich Beiderbeck – Stephan Waldhoff. Berlin, 2011. 141–153.

²⁶ Uo. 198.

²⁷ Szekfű, 1920.

Cantor

1901 Cantor, Moritz: *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I–III*. Leipzig, 1901.

Cassirer

1902 Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg, 1902.

Couturat

1901 Couturat, Louis: *La logique de Leibniz*. Paris, 1901.

Dillmann

1891 Dillmann, Eduard: *Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen*. Leipzig, 1891.

Huber

1989 Huber, Kurt: *Leibniz. Der Philosoph der universalen Harmonie*. Hrsg. Inge Köck – Clara Huber, München–Zürich. 1989.

Kabitz

1974 Kabitz, Willy: *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*. Hildesheim – New York, 1974.

Kornis

1930 Kornis Gyula: Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája (1922). In: Kornis Gyula: *Magyar filozófusok. Tanulmányok*. Bp., 1930. 66–143.

Leibniz

1840 Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Opera Philosophica*. Szerk.: Joannes Eduardus Erdmann. Berolini, 1840.

1864–1866 Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Werke von Leibniz*. Hrsg. Onno Klopp. Hannover, 1864–1866.

1900 Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Essais de Theodicée*. In: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Œuvres philosophiques II*. Ed. Paul Janet. Paris, 1900.

Leibniz [Leibnitz]

Leibnitz, Gottfried Wilhelm: *Értekezések*. Bp., 1907.

Pauler

1917 Pauler Ákos: Leibniz metafizikája. In: *Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából*. Alexander Bernát, Dénes Lajos, Dienes Pál, Finkey Ferencz, Pauler Ákos, Rácz Lajos, Révész Géza, Szemere Samu, Tankó Béla, Vida Sándor dolgozatai. Szerk. Alexander Bernát. Budapest, 1917. 9–40.

1922 Pauler Ákos: *Aristoteles*. Szerk.: Kornis Gyula. Bp., 1922.

1933 Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*. Pécs, 3. kiadás, 1933.

Pauler, *Leibniz* (az aktuális kéziratári jelzet)

Pauler Ákos jegyzetei Leibnizről. MTA KIK Kézirattára: MTAK Kt. Ms 5.056/29–32.

Prohászka

1990 Prohászka Ottokár: *Modern katolicizmus. Válogatás Prohászka műveiből*. Szerk.: Koncz Lajos. Bp., 1990.

Rivaud

1914 Rivaud, Albert: *Textes inédites de Leibniz*, publiés par M. Ivan Jagodinsky. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22 (1914) 1: 94–120.

Rösler

1914 Rösler, E.: Leibniz und das vinculum substantiale. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 27. (1914) 4.: 449–456.

Russell

1900 Russell, Bertrand: *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge, 1900.

Sigwart

Sigwart, Christoph von: *Logik I–II*. Tübingen. 4. Auflage. 1911.

Somos

1999 Somos Róbert: *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Martonvásár, 1999.

Somos

2010 Somos Róbert: Pauler Ákos magyarságképe. *Kommentár*, 5. (2010) 1: 32–39.

Stein

1890 Stein, Ludwig: *Leibniz und Spinoza*. Berlin, 1890.

Szekfű

1920 Szekfű Gyula: *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*. Budapest, 1920.

Zimmermann

1847 Zimmermann, Robert: *Leibnitz' Monodologie*. Wien, 1847.



Abstracts

ANDRÁS MÉSZÁROS

THE IDEA OF THE NATIONAL PHILOSOPHY IN THE HUNGARIAN AND SLOVAK PHILOSOPHIES OF THE 19TH CENTURY

In the study I deal with the comparison of the Hungarian and Slovak national philosophies. I will focus on the Slovak initiatives above all. In the era of reforms and later on in the after-revolutionary period there are significant differences between the Hungarian and Slovak philosophies. The Hungarian philosophy had remarkable institutional background (the academy, university) and had a public feature (see philosophical discussions in journals), the Slovak philosophy could only lean on modest individual initiatives and journals had rather an almanac feature. The Hungarian philosophy was already dealing with its own inner, disciplinary problems while the Slovak philosophy had a pragmatic, philosophical and historical nature. On the Hungarian side the project of the national philosophy was one of the most typical philosophical initiatives of the era of reforms and that had died down in the 1850s, such initiatives on the Slovak side beefed up after the revolution and got Messianic nature.

Basic principles of the Slovak national philosophy can be found in the system of thoughts of Ludevít Štúr. Its inner contradiction was in the not very obvious interpretation of Romanticism. Štúr based his ideology on Hegel's philosophy – contrary to the Hungarian national philosophy he did not reject Hegel – but this Hegel was a theologically read Hegel. It had marked both the 19th-century Slovak Hegel-reception and the basic principles of the national philosophy, as well. Jozef Miloslav Hurban had formulated the axiom that culminated later in the Slovak Messianic thought of the post-revolutionary era for us to recognize through the national philosophy the teleology that rooted in the national being. In other words: the Slavonic nations are competent to realize the goal of the history of the world that oversteps western cultures sunk to rationalism, materialism and atheism. Michal Miloslav Hodža had explained this thought in the most exact way leaning on mysticism of Schelling and Baader as well as on the theory of the Russian Slavophiles. With his "real – ideal" understanding Pavel Hečko was the closest to Szontagh's philosophy but he differs from it in ontologizing the problem. Roots of this solution go back to the Polish Messianic thought. Finally: self-characterization of the Slovak national philosophy and its relation to Hegel's philosophy will be introduced through the works of Samuel Ormis.

CSABA OLAY

IMPLICIT REGIONAL AND EXPLICIT NATIONAL IDENTITY

In this paper I propose a distinction between implicit regional identity and explicit national identity which is able to give an account of difficult cases of national identity. First, I will discuss in what sense national identity might be conceived of as a collective identity. Nation is regarded to be a kind of community, and so the concept of community and of collective identity will also be analysed. Collective identity is one held by many persons to be basic in their self-interpretation, independent of the fact whether their grasp of belonging together coincides or not.

The paper, then, clarifies the approach to national identity and nationalism in general. The scales of the conceptions of the nature of nations are wide enough, and some of the received views suggest that a nation is in a sense not real, but somehow a "constructed" community. The modernist approach entertains the idea that the nation is an imagined and therefore not authentic community which was "invented", "constructed" for political or other purposes in modern times. Variations of the theory differ in specifying what it is exactly that the "construction" of nation answers to.

The major thesis of this study claims that with regard to national identity we should talk of two different levels. The two levels of national identity can be separated *prima facie* as an implicit level and as an explicit one. It will be argued that on the implicit level that includes the vernacular, customs, habits, and mentality we have a basic orientation, articulation and frame of reference of the world around us and of ourselves. It is something given, something we grow up and are socialised into. On the explicit level of national identity – including the members of the nation as community, belonging to the national community, more or less shared accounts of common history, nation as a common enterprise, and political institutions of the nation – however, we have an identification offer, towards which we have a much freer relationship: we may make use of it, refuse it, or even be neutral with regard to it. The distinction between implicit and explicit national identity, thus, is meant to overcome a simplifying view of national identity that elides aspects of our identity with profoundly different characteristics. The two layers of what might be called national identity help to understand oppositions within national identity – for instance constructed versus given, primordial versus modern – that make its discourse hopelessly complex and trigger fierce debates.

Having separated two levels of what might be called national identity, it becomes possible to reconcile different theoretical approaches to national identity, by specifying the orientation of these theories: while theories claiming a basic, elementary character of national identity are to be traced back to the implicit level, theories highlighting the constructional character of national identity have primarily the explicit level in mind. In the last part of the paper it is shown that the explicit level of national identity has a narrative structure, and for this purpose the narrative theory of personal identity is taken as a model. While highlighting common aspects, the paper also considers differences between the narrative conception of collective and personal identities.

GERGELY FÓRIZS

THE EMERGENCE OF 'NATION' AS A CENTRAL CATEGORY
IN HUNGARIAN AESTHETIC DISCOURSE

THE EXAMPLES OF ALAJOS SZENTMIKLÓSSY
AND GODOFRÉD MÜLLER

The term 'nation' had been present in Hungarian aesthetic discourse right from its beginning in the 1770s, but didn't turn into a central category until the 1830s. The anthropological-neohumanistic aesthetics of this half-century (in Hungary represented mainly by György Szerdahely and Lajos Schedius) was considered the discipline of *humanitas*, in accordance with the universal ideal of man and beauty. In this paradigm 'nation' or 'nationality' could have only been an accidental part of the definition of beauty. In the Hungarian literary criticism of this period, national considerations became more and more defining, but they lacked a theoretical basis.

This paper examines two early examples of the emergence of 'nation' as a central category in essays on aesthetics. On the one hand, Alajos Szentmiklóssy (in 1830) defines "shining beauty" as the national character of Hungarians mainly on the basis of anthropological aesthetics. Godofréd Müller (in 1841) on the other hand develops a general Neoplatonist-Hegelian definition of national beauty. They were two different approaches with a common goal and common methodology. This methodology is described in the paper as *bricolage* in the sense Jacques Derrida lends to this word. According to Derrida the *bricoleur* uses „the instruments he finds at his disposition around him, which had not been especially conceived with an eye to the operation for which they are to be used and to which one tries by trial and error to adapt them, not hesitating to change them whenever it appears necessary”. Szentmiklóssy uses terms (like "shining beauty") borrowed directly from the influential literary critic Ferenc Kölcsey, and builds on contemporary anthropological aesthetics. Müller uses Hegelian terms and the old construct of the Neoplatonic tradition. In both cases, the „means at hand” had changed and flexibly adapted to the demands of the time.

BÉLA MESTER
THE NATION IN THE 19TH CENTURY
AS A PROJECT OF PHILOSOPHY

An important question of the 19th-century historiography of philosophy is that how can we create a description of the relationship between philosophy and modern national cultures. In this field, we are working on the borders of the history of philosophy and the nationalism studies, especially the history of nationalism. There are two main methods in the analysis of the philosophical phenomena of the 19th-century national cultures; the first one offers a description of the consequences of the *cultural nation-building* for the philosophical life of a nation; the second one offers a kind of descriptions of the structural changes in philosophy, arts and sciences, in which *modern national culture* emerges as an ending point of unplanned processes. Both methods must use an *essentially contested concept*, namely "national philosophy". It will be used this term for the history of philosophy of the "long 19th century", only, which is highly different from the *studies on national characteristics* of the 20th century.

In this treatise, at first, it will be discussed an interpretation of the 19th-century "national philosophies" as local answers for the changed structure of the scholars' communication in Europe; it means the transition from Latin to native vernaculars, and to a relative independence from the ancient institutional network of sciences. The second chapter will be focussed on the self-conscious plans of the representatives of the second generation after the changed structure of the scholars' communication, as a need of the development of philosophy as a part of the national culture, on the one hand, and as a need for the philosophical formulations of the new-born modern nation and national culture, on the other. In the third chapter, it will be discussed a characteristic of the 19th-century Hungarian "national philosophy"; namely that it had formulated itself as a nation-level *narrative* of the local tradition of philosophy, instead of visions and manifestos for the future of the nation. There is offered here a short description of the solutions of the main 19th-century narratives of the history of Hungarian philosophy. In the fourth part, there will be offered two examples for the discussion of philosophical topics within the framework of the "national philosophy" in the middle of the 19th century; they are the evaluations of the language as a transparent tool and as a container of philosophical contents on the one hand, and different interpretations of the historical facts, on the other. In the fifth part, there will be discussed several patterns of the historiography of the Hungarian philosophy, with their uncomfortable consequences. In this chapter it will be offered a perspective for an East-Central-European comparative history of philosophy as a solution, with an additional help for the general history of the Western thought. In the sixth and last part, it will be shown that the questions discussed in the present paper are not the methodological problems of a concrete field of the history of philosophy, only; but they concern the evaluations and interpretations of the role and function of the philosophers and historians of philosophy in the present epoch.

MIKLÓS KONRÁD

JEWISH NATION, ETHNIC GROUP, DENOMINATION, RACE?

CHRISTIAN DEFINITIONS AND NEOLOG SELF-DEFINITIONS IN HUNGARY IN
THE VORMÄRZ AND THE DUALIST PERIOD

The confessionalisation of Judaism constituted the fundamental dogma presiding over the legal and social emancipation of the Jews in Hungary. Yet alongside the constant assertion that Jews were only a religious body, from the 1890s on, Neolog intellectuals – rabbis, journalists and scientists writing in Neolog Jewish periodicals – contradicted more and more often this assertion by speaking of Jewish “nép” (‘Volk’), Jewish “népfaj” (approximatively ‘Volkstamm’), or Jewish “faj” (race).

There was little chance that Jews who considered legal emancipation and social acceptance as a priority would advance self-definitions incompatible with Hungarians’ own vision of continued Jewish existence. How, then, to explain that by the end of the nineteenth century, Neolog intellectuals enlarged the definition of Jewishness by speaking of Jewish *Volk*, of Jewish *Volkstamm*, and even of the Jewish race? Was it then that Hungarian expectations were in fact less coercive than is usually thought? Or did that reflect a change in the priorities of Neolog Jewish intellectuals?

The first question that this paper tries to answer is what exactly the Hungarian political and cultural elite expected from Jews. Which definitions of Judaism and Jewishness became totally or almost totally inadmissible, and which were the ones that remained more or less permissible? Only by answering this question can we assess how much room for ideological manoeuvre the Jews had. I would argue that as a result of the contradictions in the discourse of the Hungarian political and cultural elite, their room for manoeuvre remained rather large. In the second part of my paper, I examine what uses did the Neolog intellectuals make of it, and for what purpose?

The self-contradictory discourse of Hungarian liberal nationalism allowed Neolog intellectuals to offer definitions of Jewishness that were theoretically contradicting their official ones. Neolog Jewish intellectuals made use of this opportunity. Throughout the period, their self-definitions served in part political aims: they were reactions to external expectations and demands. However, from the 1890s onward, they stemmed more and more from an inner search, from the Neolog intellectuals’ efforts to preserve or strengthen the attachment of the acculturated and secularised middle class to *anything that was Jewish*. If we take into account that these efforts were developed at a time when increasingly intolerant Hungarian nationalism considered the previously accepted cultural autonomy of the nationalities as unacceptable, it appears that by the end of the 19th century, and in contrast with earlier decades, Neolog intellectuals were more concerned with consolidating the sense of belonging of the acculturated Jewish middle class than with offering to their hypothetical non-Jewish audience a politically correct definition of Jewishness. They were more concerned with the identity of modern Hungarian Jewry than with their integration into Hungarian society, an integration which they thought was about to be accomplished in the first half of the 1890s, and in which they believed less and less from the beginning of the 1900s.

GÁBOR KOVÁCS

RACE, NATION AND NATIONAL CHARACTER –
NATURE VERSUS HISTORY

A DRAFT FROM THE PERSPECTIVE OF THE HISTORY OF IDEAS

The aim of this paper is a critical reconstruction of Hannah Arendt's conception concerning the racist theories of the 19th century explained in the sixth chapter of her book entitled *Origins of Totalitarianism*. The Arendtian approach has to be examined in the context of her theory on totalitarianism. This political system, according to Arendt, is a new political phenomenon which was unknown in history up to the 20th century. 19th century, in the Arendtian political thought, is a transitional period between the age of Enlightenment and the 20th century, the epoch of totalitarian ideologies. Races theory, for Arendt, was only one among the competing ideologies of the 19th century; its emergence was due to the fact that it seemed to be a useful ideological tool for the *fin de siècle* imperialism concluding in the WWI. Both racism and imperialism effectively contributed to the collapse of nation state because the narratives of nation and race are in contradictory relation to each other.

The connection of the notions of nature and history gives itself as an evident starting point for our investigation – it was not by the chance that Arendt, had been influenced by the Kantian distinction between nature as the sphere of necessity and morality and the human action as the sphere of liberty, herself applied this perspective approaching the racist thought. The main subject of the correspondence of Tocqueville and Gobineau in the half of the 19th century was the consequences of the racist fatalistic historical philosophy concerning the possibilities of human liberty. The paper briefly reconstructs this thread of the debate in which Tocqueville refused the pseudo-scientific approach of Gobineau which strips the human being of liberty degrading humankind to the state of zoological species. Arendt, refusing the pseudo-scientism of racist ideologies, follows the logic of the argumentation of Tocqueville.

The Herderian pluralistic notion of history had impressed the nation-building elites in Central-Eastern Europe. Herder adhered to the *monogenism* and, following the mainstream tradition of Enlightenment of the 18th century, posited the common descent of humankind; from his intellectual position came the refusal of the race theories positing the inequality of human races à la Gobineau. However, the contextualization of race theories of the 19th century needs to take into consideration the paradigm shifts of natural sciences; biology, zoology, botany, geology, mineralogy; the notion of historicity had come originally from the field of natural sciences in the 18th century; especially mineralogy played an important role from this respect. The deficiency of the Arendtian approach is a lack of the perspective of the history of science because Arendt favoured the approach of history of ideologies in her theory.

However, this is the subject of the last part of the paper; the latest researches concerning the contextualization of race, nation and the stereotypes of national characterology of the 19th century approve the comparative referential framework applied by Arendt in her analyses comparing the German, French and British situations. Her perspective based on an approach of the comparative history of ideas seems is relevant up to now.

ZOLTÁN BRETTER

WILSON, PHD.

WOODROW WILSON ON RACE AND PROGRESSIVISM

The notion of race, as employed and deployed by Woodrow Wilson is highly confusing from theoretical as well as political point of view. The concept plays a crucial role in Wilson's textbook that he has prepared for his students, *The State*. As politician he acted several times as a racist, most notably while encouraging segregation in his administration. As seen today from the students' movement at the Princeton campus, the question of Wilson's racism, the research for the roots and the interpretation of the nature of his ideas are timelier than ever.

We will find that Woodrow Wilson was formed in an academic environment that was characterized by the influence of the German historicism and Hegel's idealist philosophy of history. In this vein, *The State* owes a lot to Johan Caspar Bluntschli who was extensively studied when the young Wilson was enrolled in the doctoral school. Following Bluntschli, Wilson regards the Arians as being the only race that is capable of a well-articulated political life due to a combination of the Roman law with the Teutonic loyalty and self-government. Roman law regulated the private relationships of individuals, thus creating the modern state, and the Teutonic heritage is the basis of democracy and leadership both being the political essence of that state. Progress itself is equated with these Arian achievements.

Woodrow Wilson, as the only president of the United States who was awarded an academic degree, had the opportunity to put his ideas in practice. From this point of view Wilson's political activity is more than controversial. He himself being a Southerner rallied with the paternalistic ideology of the Southern land- and former slave-owners and had several offensive utterances against different groups of people. The offence consisted mainly in supposing that some people are not capable of any significant historical achievements: the Anglo-Saxon (Arian) superiority in the forefront of progress remains unquestioned.

At this point in our inquiry into the academic writing and political practice of Woodrow Wilson seems to warrant a decisive judgment on his racism. But there is a fine distinction that has to be taken into account. Woodrow Wilson doesn't get close to the kind of biological racism of a Gobineau-inspiration. Race seems to be more a synonym of political culture that is prone to historical change, than a rigid genetic determination, though even political culture might present sometimes the characteristics of this latter. In conclusion we propose to distinguish between a racialism embedded in the progressive liberal thinking of the 19th century and the racism of the Nazi ideology. Moral boundaries (that might be called "mentality") between political cultures still remain in place, and distinctions among species still might apply, the social psychology of different societies might be shaped by distinct historical development, but ultimately there is not even a hint whatsoever that racial purity was of any concern for Wilson, PhD.

FERENC HÖRCHER
INSTITUTION BUILDING AND CIVIC CULTURE
THE SZÉCHENYIS' ROAD FROM ARISTOCRATIC PATRONAGE
TO THE IDEAL OF THE BILDUNGSBÜRGER

This essay offers a novel interpretation of the institution founding activity of Ferenc Széchenyi, a Catholic Hungarian aristocrat from the late 18th century, and his son, István Széchenyi, a pathbreaker politician of the Hungarian Reform Era from the first half of the 19th century. According to the usual historical narrative, the main motivation behind Ferenc's efforts to offer his huge collection of books to the nation, and his son's offer at the national assembly of the total one year profit of his estates to establish a Hungarian Scientific Society is to be understood as their own ways of joining the newly emerging nationalist discourse. I claim that their emerging self-understanding has a lot to do with the ideal described by the concept of the *Bildungsbürger* in the German literature of the period. I think that their encounter first with the culture of the Enlightenment, and second during their European tours with the pragmatic, common sense approach of sociability and reform – most significantly characteristic, as they saw it, of the contemporary British society – led them to a new role: that of the burgher, who is responsible for his community. The cultural politics they pursue is arguably an expression of this new perception of their social role.

In the first half of the essay I give a summary of the two institutions founded by father and son: the Hungarian National Library, called after its founder Ferenc Széchenyi Library, and the Hungarian Academy of Sciences, established from the support offered by leading aristocrats at the otherwise not too fruitful diet of 1825. There are, I claim, important differences between the approach of the two founders. Ferenc, undoubtedly a loyal aristocrat, living in Vienna, close to the court, addresses the monarch with his memorandum, while István opens a dialogue within the Hungarian elite, and this way seems to position him much closer to the opposition, at least in the 30s. The second part investigates the terminology of the founding documents in order to see how exactly these institutions (a national library which was closely linked to the newly established national museum and the Academia) are explained by their founders. As it turns out, *utilitas* is a key notion, both in its ancient Roman sense, and as it was understood within the utilitarian wave of thinking in the late Enlightenment. This second sense is closely connected with the work of Adam Smith, who was admired by both Ferenc and István, but whose ideas of culture and education in his magnum opus, *The Wealth of Nations* (1776), is shortly referred to in a separate subchapter.

After this external view, a close attention is paid to the perception of the symbolic gestures of István at the diet. Surprisingly, we do not have an objective account of what exactly has happened, and therefore we can have a nice overview of political attitudes towards him, but not a clear picture of what he was actually aiming at.

In the last two sections of the paper a summary is provided of how the concept of civic culture ("*bürgerliche Kultur*") is to be understood, with the help of the theoretical work of Friedrich Tenbruck in order to show that they both could already have worked out their own "*bürgerliche*" self-identity.

ORSOLYA VÖLGYESI

THE QUESTION OF TRANSYLVANIA AND THE HUNGARIAN
PUBLIC IN THE 1830S

Although the weakening of relationships between Transylvania and the Hungarian Kingdom can be observed from the 17th century – even our sources from the last third of the 17th century refer as one nation living in two states, the idea remained that the very same nation lives in the two states. The Diploma Leopoldinum (1690) meant a significant change in this relationship. Transylvania became an independent province within the Habsburg Empire – but despite the fact that according to the law, it remained as a part of the Hungarian Holy Crown, and its possessor was the king of Hungary – it wasn't a legal part of Hungary in the period, not even on the levels of public thinking. During the centuries passed since 1526, the idea of togetherness, the 'one nation – two countries' concept certainly did not disappear completely, but for the 19th-century Transylvania became a rather unknown land for the Hungarian public.

The beginning of the 1830s marks a significant turn in this question, and this essay focuses on the analysis of this turn. Particularly the Transylvanian-born baron, Miklós Wesselényi initiated to put the question of union (Hungarian Kingdom, Transylvania, and the territory known as 'Partium') in a decisive position in political discourse. Parallel to this, the two states were addressed as 'two brother lands' in different panels of the public, to stress the blood bonds between them. Its first step was the circular letter of Szatmár County, framed by the instructions of Wesselényi, with the help of Ferenc Kölcsey. This warned the municipalities, to put the case of the union on the agenda of the next Hungarian Diet. The Lower House in the beginning of the 1832–1836 Diet of Hungary discussed the question about the union with Partium, and the two Houses reached a consensus in setting up negotiations with Transylvania. The king summoned the Diet of Transylvania in 1834, but dismissed it soon, before the case of the union could have been disputed. The Hungarian orders claimed the rights of Transylvanians, and made clear they protest is not just against an offended fellow constitutional state (like they did in the case of dispossessing the Polish constitution), but a brother nation. The liberal opposition conceived the thought, that Transylvania was the defender of the constitution, the nation, and the national culture through centuries; making it suitable for 19th-century Transylvanian literature, to use their state as a parable for the dilemmas of the Hungarian political elite, and tragic moments of Hungarian history.

The 21. Act of 1836 declared the union with the Partium, but Transylvania remained separate till 1848. Ferenc Kölcsey in the journal *Athenaeum* expressed (as a reaction to the 1837–1838 Diet of Transylvania) that the previous Diet made a significant change, because the question of the union with the Partium became independent from the opinion of Transylvania. Moreover, the 1836 Hungarian Diet was only to discuss the possible ways of union with Transylvania, not disputing the fact of the union. This turn, executed upon the instructions of Wesselényi, was criticized by (the also Transylvanian-born) Zsigmond Kemény after 1848–1849. He claimed its legal grounds and political expedience, but in a radically different political atmosphere.

FERENC VELKEY

DIFFERENT CONCEPTS OF NATION AND/OR NEUTRAL PATRIOTIC ARGUMENTS IN THE PERIOD OF THE "SPRACHKAMPF" (STRUGGLE FOR THE LANGUAGE) IN TWO SITUATIONS OF DISCUSSION

PARALLELS AND DIFFERENCES IN THE CONCEPTS OF ISTVÁN SZÉCHENYI AND GUSZTÁV SZONTAGH

The author deals with the special features of nation typology in Hungary during the so-called Age of Reforms (Vormärz, 1830–1848). He analyses the fact why the so-called "struggle for the language" had a coercive impact on the definitions of nations, and he points out that the construction of strictly interpreted concepts of nations was a difficult task. It proved to be difficult due to the fact that historically inherited and different European concepts had been connected to the idea of "nation", and these concepts could emerge in very different forms in different situations of communication.

The author draws a parallel between two situations of discussion. His starting point is the work of Gusztáv Szontagh entitled *Propylaeumok a társasági philosophiához* (Propylaea to Social Philosophy), which was written later (in 1841, published in 1843). On the other hand the author analyses the key concepts and arguments of István Széchenyi's work entitled *Hunnia* written at the end of 1834 but published only in 1860.

The anonymously published provoking pamphlet (*Sollen wir Magyaren werden?*) of Samuel Hojč, a Slovak Lutheran clergyman, forced him to analyse the position of the non-Hungarian speaker inhabitants ("Nichtmagyaren") of Hungary. Similarly to this work of Széchenyi, the writing of Szontagh was also constructed in a situation when both authors positioned themselves as "linguistic warriors". Szontagh started to refine his concept of nation in 1841, because he engaged in a "linguistic warrior" debate in the press with Ján Čaplovic, the Slovak polyhistor.

The analyses of the works of the two Slovak "linguistic warriors" makes it clear that the concepts used by the non-Hungarian (Nichtmagyaren) ethnic groups of Hungary had a coercive impact on the Hungarian concept of nation, still in formation. These authors developed an ethno-cultural concept of nation, which they combined with a neutral patriotism as the subjects of the kingdom of Hungary. However, the parallel reactions of the two Hungarian authors were fundamentally different. Szontagh constructed a close definition of the nation, and he associated clearly defined concepts with the different identities (nation, people), and he arranged them into a hierarchical order. He consequently and honestly deployed the full argumentation of the Hungarian version of the concept of political nation.

Contrary to Szontagh, by appealing to the parties, Széchenyi always associated the related methods of political argumentation with each other, and as a matter of fact, he became a user of several political languages regarding the concept of nation, but did not contrast them. He fundamentally deployed the contemporary polysemies of the concept of nation.

ATTILA MÁRTON DEMETER

POLITICAL NATION VERSUS NATIONALITY. 1848, 1861, 1868.

The nationality problem has been on the agenda of 19th-century Hungarian domestic politics at least since 1848 if not even earlier. The first attempt to find a legal settlement for the issue is connected to Lajos Kossuth, who submitted a draft resolution on the nationality problem to the national assembly, which already held its sessions in Szeged, in July 1848. After the defeat of the war for independence the next effort to a so-called “internal compromise” with the nationalities occurred in 1861, but because of the dissolution of the national assembly this also failed to bring about legal and political consequences. Finally, only the Law on Nationalities adopted in 1868, after the Austro-Hungarian Compromise of 1867 provided a lasting solution for the problems that had taken shape in 1848, albeit we are aware today of the fact that this solution was not satisfactory either for the nationalities living on the territory of Hungary. In my lecture I shall follow the history of these legal and political efforts, keeping a closer eye primarily on the discrepancies in principles between the ideas of Hungarian and national minority politicians, on how their perceptions on the Hungarian *political nation* was different, and on the notions they used altogether to describe national relatedness. Within those topics, I shall dedicate a special attention to the distinguishing of the notions of political nation and nationality, as this will be the theme to dominate the Hungarian political discourse until the beginning of the next century.

In addition, I will obviously also try to find out why the intentions of an internal compromise with the nationalities eventually stranded – primarily looking for the reasons of failure among the “prevalent thoughts”, political beliefs and illusions of the era. One of the factors (of an idealistic nature) impeding a long-lasting reconciliation with the nationalities was undoubtedly that the Hungarian national idea in this period – in 1848 in any case, but up to a certain degree even in 1867, and for a few years after that – was coupled with *liberalism*. On the one hand this meant that the policy toward nationalities based on the Hungarian national idea tried to come up with solutions that are *in compliance with the law* or which follow the principle of law, i.e. (like the Law on National Minorities adopted in 1868 illustrates it) which respect the rights of the *individuals* that belong to various nationalities (with the emphasis being laid here on “individual”). On the other hand – precisely due to its liberal commitment – it tried to grasp nationalities demands as purely *linguistic* or cultural demands (denying their *political* recognition), and accordingly trying to drive back their fulfilment to the realms of *individual freedom* (or freedom of association). For this reason this nationality policy could never even meet the demands of nationalities regarding the political recognition of their communities, or their desire to “make their communities round” (i.e. the rounding of the counties based on national backgrounds, or obtaining territorial autonomy as one would say today). This explains why the Hungarian nationality policy – otherwise generous and open-handed in terms of linguistic rights – remained constantly hostile during the 19th century towards all forms of autonomy and collective rights.

TAMÁS BERKES
THE NOTION OF SLAVIC TOGETHERNESS IN PRE-1848
CZECH CULTURE

The concept of Pan-Slavism must be approached carefully because there are different versions of the notions of Slavic togetherness, and contents varying in time and space are attributed to it. An attempt at interpretation may start from the fact that at the beginning of the 19th century the intellectual elite of Slavic peoples appropriated the reconstructed tradition of a "common Slavic consciousness" into their own nation-building program with a natural gesture as it were. They were aided in this by the romantic offer of the German ethno-cultural notion of nation, which alluded to the mother tongue and the unique folk cultural heritage of old times. Pan-Slavism does not exist on its own because it is closely intertwined with the nationalism of the individual Slavic peoples.

There are few modern publications that contain the word "Pan-Slavism" in their title because this subject matter is discussed under different headings. The Czech literature rarely uses this expression because they read the antagonistic rejection of the consciousness of Slavic togetherness into it. However, the apparent lack of research on the subject is misleading because in Slavic-language disciplines an enormous amount of literature exists on this topic. However, the old, dominant school of Czech-language Slavic Studies treats this topic apologetically, and they do not reflect on the theoretical literature of the last decades focusing on nationalism.

In contrast, starting with Vladimír Macura's book published in 1983, the Bohemistics of Czech literary studies have started to deconstruct the ideology of the era of "national rebirth". It constructed the image according to which the new Czech literacy developing at the beginning of the 19th century was the subculture of the slowly forming intellectual elite, which the institutions of the movement of national awakening (Museum, Matica, the church, journals, schools, etc.), distributed across the society in a strongly filtered form. To speed up the process, they needed social ideas dressed up in a cultural form and thought patterns used as models which strengthened emotional identification with the national program. This is the pattern followed by the creation of a feeling of Slavic togetherness and its being shaped into a mass power, which extended the idyllic coexistence of the old Slavs and the current potential power of the different tribes to the utopia of a promising future.

Šafařík and Kollár, both of Slovak heritage, created the system of scientific and cultural Pan-Slavism, and they found an ideal medium for reception in the Czech environment, which appropriated their works into the self-building cultural program of national revival. Pan-Slavism also means friendship towards Russia, occasionally excessive Russophilia, but the default situation is still that the Slavic nations of the Danube monarchy do need the indirect support of the Russian power, but they also dislike its dictatorial system and barbaric nature. This is the context in which the idea of Austro-Slavism was born, which wanted to give Slavic nations an influential role within the structure of the Hapsburg state. However, because the interests of individual Slavic nations did not coincide at all, and all of them chose the route of independent national development, the idea of the united Slavic nation has essentially remained a fiction.

VERA BÉKÉS

SOME TURNING POINTS IN THE HISTORICAL DEVELOPMENT
OF THE CONCEPTS BEHIND THE TERM 'LINGUISTIC-RELATIONSHIP/
KINSHIP' OF THE HUNGARIAN LINGUISTICS IN THE 18TH CENTURY

In this paper I will try to reconstruct the beginnings of a research program for the exploring the linguistic *and* ethnic origin and (Finno-Ugrian) kinship of the Hungarians. I try to reconstruct the logical characteristics of the terms (relationship, kinship, idem, affinity, etc.) used in many – and often different – meanings and senses. I focus on the main metaphysical presuppositions and the logical characteristics of the terms introduced to express the similarity or kindred, and the key-concepts behind this hypotheses.

In the first part I will try to demonstrate that before the „Ugrian-Turkish war” that is before the second half of the nineteenth century how misrepresenting and misleading to conceive the „right position in the question of the Finno-Ugrian kinship” as a watershed between the really scientific and the unscholarly, dilettante, utopian linguistic theories. Before Darwin and August Schleicher we can't draw a clear and straight line to show a continuous and cumulative development in Historical and Comparative Linguistics. There was neither consensus concerning the correct use of terms, or the main task of linguistic comparison nor the right methodology for them. *Before* the so called Ugrian-Turkish war (1870–1890) supposing such a watershed between scientific and unscientific theories is just a part of a mythology of origin of the historical comparative linguistic school.

In the second part I will analyse a useful and interesting diary from the 18th century. István Halmágyi (1719–1785) who was a student in the University of Gottingen (1752–1753), recorded his experiences and conversations with famous professors as e.g. Albrecht von Haller and Andras Segner. They regularly chatted on the questions of origins of Hungarian people and their language. This diary is an interesting document of the fact, that the questions of the origins of the nations and languages was an important part of an extended European project for classifying the flora, the fauna and the human nations and languages of the world.

In the next part I will try to point out the connection between the beginning of this general project and a radical priority-change in the order of cognitive authorities in the European thinking. From the middle of 18th century, there is no place for the Providence: that is no role of Dogmas of Revelation in historic or scientific explanations. This split is come into sight when the young Herder in his important works on the origin of the human languages, definitely broken away his theory from the Babel-Doctrine. Before this split there were no reason to make questions about the various related and non-related languages at all.

At the end of this paper I will analyse this metaphysically new situation in the works of János Sajnovics (*Demonstratio Idioma Ungarorum et Lapponum idem esse*) and Sámuel Gyarmathi (*Affinitas linguae hngaricae cum lingvis fennicae originis grammaticae demonstrata*). From a logical point of view we can see their attempts to resolve the problem of grasping the concept of 'kinship' and or 'relationship' in a new, general sense. And this two attempts we cannot get in one lane, because the first trial ('idem') as Sajnovics explained is a historical approach, and the second (Gyarmathi's 'affinity') is a mainly typological one.

GÁBOR GÁNGÓ

'TRIUMPH OF KINDNESS' – LEIBNIZ'S IDEAL IN THE POLITICAL
METAPHYSICS OF ÁKOS PAULER

Ákos Pauler's system plan in its phase during the 1920s spared a major role for certain theories of Leibniz, and the Leibniz-image what he developed first in his work for the bicentenary (*Leibniz. Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából, 1917*) while after his authoritarian-catholic turn, this role transformed into an illustration of the speculative-dogmatic metaphysics. His substantial metaphysics starts from the theory of Leibniz's monads' unprompted nature, particularly from the version penned in *Principes de la nature et de la grâce*. Especially one interpreter, Lotze had a major effect on Pauler's work, principally the *Grundzüge der Metaphysik*, and its Leibnizianism. The philosophy of the Absolute in Pauler's work is primarily a dispute against the German philosophers of termination, and only secondarily political theology.

In the political sections of his *Bevezetés a filozófiába* (*Introduction to philosophy*), Pauler retook Leibniz's idea of the universal monarchy, and reinterpreted it in the context of the lethal struggle of nations. Pauler shared the contemporary views of Hungary 1918–1919, and about its significance in world history. He compared the counter-revolutionary answer to the Károlyi-revolution and (according to contemporary opinion, its radicalized and progressed version) the Commune to the European Restoration by the Holy Alliance. He wrote the dictatorship of the proletariat into the secularized world order, but with the opposite sign than the communists. Leibniz's unwavering monarchist conviction, the prohibition of resistance, and the absolute approval of the order provided a suitable guideline for him. What Pauler ignored, that in Leibniz's work the social-political conservatism is counterpointed by a scientific-cultural utopianism, what imagined strong monarchies as the secular arms of science. Leibniz's salvational optimism is joined by the realistic, crisis managing idea of secular politics; while Pauler attempted to understand the Hungarian historical evolution's overcome on the proletarian terror within the secular world order – in parallel to the Leibnizian idea of the "triumph of kindness".

The parallel is univocal between the intellectual trend of the Horthy-era, and the philosophy of Pauler as in the social-political life and also in philosophy simultaneously appeared a demand for transcendence after a basically "finitist", a Messianic- and political theology-proof political culture, and a philosophical thinking, what focused on society and politics in the 19th century. The re-foundation of the Hungarian political community after 1919–1920 was based on conservatism, but not as the mitigating reaction to liberalism of the 19th century. It wanted and succeeded to secede from bolshevism, the radical version of false rationalism; repelling the classic liberalism as much as it is the restrained form of this radicalism, and what elsewhere could have a presentable form. Pauler was only the servant, or mirror of this process, but nowise its theoretical founder. Pauler derived the Horthy-era from the counter-revolution, and his thinking about the state, becomes state-metaphysics, because he dismissed the two pillars of the 19th-century nation-builder political thinking: the secular system of reference, and the frame of the public law. The lack of national fundamental points would have been substituted by some ground terms of a rather out-of-date Leibniz-interpretation in Pauler's era.

Szerzők

- Békés Vera (nyugalmazott tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet; nyugalmazott főiskolai docens, Eszterházi Károly Főiskola BTK Filozófia Tanszék)
- Berkes Tamás (tudományos tanácsadó, MTA BTK Irodalomtudományi Intézet)
- Bretter Zoltán (egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem BTK, Politikatudományi és Nemzetközi Tanulmányok Tanszék)
- Demeter M. Attila (egyetemi docens, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, Magyar Filozófiai Intézet; vendégkutató, MTA BTK Filozófiai Intézet)
- Fórizs Gergely (tudományos munkatárs, MTA BTK Irodalomtudományi Intézet)
- Gángó Gábor (tudományos tanácsadó, MTA BTK Filozófiai Intézet; egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK)
- Hörcher Ferenc (tudományos tanácsadó, MTA BTK Filozófiai Intézet; egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK)
- Konrád Miklós (tudományos munkatárs, MTA BTK Történettudományi Intézet)
- Kovács Gábor (tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet)
- Lajtai Mátyás (tudományos segédmunkatárs, MTA BTK Történettudományi Intézet)
- Mester Béla (tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet; főiskolai docens, Nyíregyházi Egyetem, Történettudományi és Filozófiai Intézet, Filozófia Intézeti Tanszék)
- Mészáros András (egyetemi tanár, Comenius Egyetem BTK Magyar Nyelv és Irodalom Tanszék)
- Olay Csaba (tanszékvezető egyetemi tanár, ELTE BTK Filozófia Intézet – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport)
- Velkey Ferenc (habilitált egyetemi docens, Debreceni Egyetem BTK, Történettudományi Intézet, Modernkori Magyar Történeti Tanszék)
- Völgyesi Orsolya (tudományos főmunkatárs, MTA BTK Történettudományi Intézet)

**A kutatócsoport által megjelentetett
kiadványok a *Magyar Történelmi Emlékek.*
Értekezések. Tanulmányok a nacionalizmus
kultúrtörténetéből sorozatban**

1. Tény és fikció. Tudomány és művészet a nemzetépítés bűvkörében a 19. századi Magyarországon. Szerk.: Lajtai Máttyás – Varga Bálint; tanulmánykötet
2. Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon és Európában. Szerk.: Hörcher Ferenc – Lajtai Máttyás – Mester Béla; tanulmánykötet

Tervezett kiadványok

Varga Bálint: Árpád a város fölött. Nemzeti integráció és szimbolikus politika a 19. század végének Magyarországon
Tudomány és művészet a magyar nemzetépítés szolgálatában. Szerk.: Cieger András – Varga Bálint; szöveggyűjtemény

Kiadja az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Történettudományi Intézet
Felelős kiadó: Fodor Pál
A könyvsorozat logóját Szakács Imre festőművész készítette
Nyomdai előkészítés:
MTA BTK Történettudományi Intézet
tudományos információs témacsoport
Vezető: Kovács Éva
Borító: Böhm Gergely
Tördelés: Palovicsné Tihanyi Éva
Nyomdai munka: Prime Rate Kft.
Felelős vezető: dr. Tomcsányi Péter